# الاجتهاد

مجلة متخصصة تعنى بقضايا الدين والمجتمع والتجديد العربي الاسلامي

## الملف

## المدينة والدولة في الإسلام (١)

الفضل شلق — كلود كاهن — رضوان السيد
يوسف محمد عبد الله — أكيل هاقمان — ألكسندر بنغسين
علي زيعور — علي شلق — شانتال كيلكوجيه
طه الولي

دار الاجتهاد
بيروت

# الاجتهاد

مجلة متخصصة تعنى بقضايا الدين والمجتمع والتجديد العربي الإسلامي

العدد السادس

السنة الثانية

شتاء ١٩٩٠م - ١٤١٠هـ

رئيسا التحرير

الفضل شلق ورضوان السيد

مدير التحرير المسؤول

محمد السماك

تصدر عن :

دار الاجتهاد للأبحاث والترجمة والنشر

ص.ب. ٥٥٨١ / ١٤ - بيروت - لبنان - تلفون: ٨١٦٨٣٢

تلكس LE _ ٢٢٦٢٢ PAPCO

التوزيـع في الوطن العربـي وكافة أنحاء العالم:

المعين للثقافة والخدمات
AL MUEEN FOR CULTURE & SERVICES

ص.ب ٥٩٥٧ ـ ١٣ بيروت ـ لبنان
برقياً: معينكولت

الاشتراك السنوي:

- المؤسسات والجامعات والهيئات
في أقطار الوطن العربي وسائر الدول الأجنبية
١٠٠ دولار اميركي
- الأفراد:
في أقطار الوطن العربي ٥٠ دولاراً اميركياً
خارج الوطن العربي ٧٠ دولاراً اميركياً
تدفع اشتراكات الأفراد مقدماً.

التسديد:

١ ـ إما بشيك مسحوب على أحد المصارف الأجنبية لأمر «شركة المعين للثقافة والخدمات»
Al Mueen For Culture & Services

٢ ـ او بتحويل الى العنوان التالي:
حساب «شركة المعين للثقافة والخدمات»
رقم ١٦ ٢٦ ٨٥٠ ٤٠٦ ٠٠٢ ٠٤ دولار اميركي
Account «Al Mueen For Culture & Services»
No. 04 002 406 850 26 16 in US Dollars
بنك بيروت للتجارة ـ فرع الحمراء
صندوق بريد ١١٠٢١٦ ـ بيروت ـ لبنان
Banque Beyrouth pour le Commerce-Branche Hamra
P.O.Box 110216 Beirut-Lebanon.
Tlx. BECOBA 21457 LE.

# ثبت الموضوعات



مراجعات كتب:

# المدينة والدولة والتكنولوجية العربية

الفضل شلق

## I

إن نشوء عدد من المدن الأمصار بقرارات ادارية صادرة عن الدولة في السنين الأولى بعد انطلاق الفتوحات العربية هو أمر يمكن مقارنته ببناء المدن التي أنشأها الاسكندر المقدوني وخلفاؤه. في الحالتين كان هناك مشروع حضاري كوني هو المحرك للفتح ولقيام الدولة. كان الفتح هو اللحظة التأسيسية لانطلاق المشروع الحضاري في اطار الدولة التي يتوجب عليها تحقيق المشروع بدفعات لا تعتمد على الغلبة والعنف وحدهما، بل تستخدم وسائل الدعوة والتحريض والتواصل الانساني والاختلاط البشري. وبمقدار ما يحقق المشروع الحضاري نجاحاً في الانتشار، تقلّ الحاجة إلى استخدام وسائل العنف والقوة.

كانت الدولة هي أداة تحقيق المشروع الحضاري، وكانت بدورها تحتاج إلى إقامة مراكز يشعّ منها المشروع المنوط بها تنفيذه. فاتخذت القرارات الادارية لإنشاء المدن وهيأت الوسائل التنظيمية لتنفيذ ذلك. كانت هذه المدن مراكز للحكم والادارة في الوقت نفسه. كانت هي مراكز للاشعاع الحضاري بمقدار ما كانت مراكز تحكم بالمناطق المفتوحة. لكن الاشعاع الحضاري والتحكم الاداري ما كانا ليتمّان بنجاح دون اسكان جماعات بشرية في هذه المدن بعد

نقلها من مواطنها الاصلية. إن هجرة هذه الجماعات الحاملة للمشروع الحضاري إلى المدن كانت شرطاً ضرورياً لقيام هذه المدن، وكانت جزءاً من عملية بنائها وتطورها فيها بعد. لذلك سميت المدينة (المصر) عند العرب الفاتحين دار هجرة.

في كل مرة كان يتم فيها انشاء مدينة ـ مصر، كان طبيعياً أن يكون تصميمها وهندستها منطلقين من الخيارات السياسية والاجتماعية لاصحاب القرار وأن يكرس كل ذلك القيم والشعائر الثقافية لهم. المهم هو أن القرارات الادارية هي التي كانت سبب انشاء هذه المدن، وربما كان هناك ارتباط وثيق بين ذلك وبين الطبيعة الارادوية للمشروع الحضاري عند كل من العرب واليونان. كان كل من هذين الشعبين يحمل رسالة إلى العالم. بينما اعتبر اليونانيون انهم يحملون رسالة تمدينية، كان العرب يعتبرون ان نشر رسالتهم يعني خلاص العالم الذي ينبغي انقاذه من جاهليته، إن انتشار المشروع العربي الذي ارتبط برسالة دينية كان أوسع وأكثر ديمومة من المشروع اليوناني، رغم أهمية الآثار التي تركها هذا المشروع الأخير لدى العرب والشعوب الأخرى.

إن التوسع المديني الذي شهدته أوروبا في القرون الوسطى ما كان يتم بقرارات ادارية بل كان يتم تلقائياً لأسباب اقتصادية. فازدهار التجارة في مناطق معينة كان يؤدي إلى نمو مراكز مدينية على خطوط التجارة الدولية والمحلية. كان التجار في بداية الأمر (القرن العاشر الميلادي) خارج المجتمع وكان مستقرهم خارج أسوار التجمع الذي سيصبح مدينة. لكن حاجات التطور والنمو جعلتهم يفرضون انفسهم على المجتمع وعلى الدولة. إن تطور المدينة الذي كان من أهم انجازاتهم لم يتم بقرار من الدولة، بل ان نمو وتوسع سلطة الدولة اعتمد في كثير من الاحيان على التجار وعلى القاعدة الاقتصادية التي اتاحتها المدن خاصة عندما صارت هذه مراكز للصناعة ولم تعد مجرد محطات تجارية. وبمقدار ما كانت هذه المدن تحقق وضعاً مستقلاً، كانت قادرة على أن تنتزع من الدولة الاعتراف الرسمي بها كمدن.

إن دور الدولة في سيرورة تطور هذه المدن كان يقتصر على الاعتراف بالأمر

الواقع، أي اعطاء التجمعات السكنية، التي تبلغ حجماً معيناً والتي تكتسب قوة سياسية واقتصادية بفضل حيوية سكانها، شرعيتها كمدن. ولم يكن لها دور المبادرة في القرار بإنشاء المدينة انطلاقاً من نقطة الصفر ولا بتعبئة القوى العاملة القادرة على انشاء المدينة ولا بنقل أعداد من المهاجرين والموظفين والعسكر لكي يسكنوها.

لا شك أن عدد المدن التي تطورت تلقائياً لأسباب اقتصادية (تجارية) يفوق عدد المدن التي نشأت بقرارات ادارية في البلدان العربية والاوروبية، اننا إذ نميز بين النوعين من المدن، فما ذلك الا للتأكيد على أن توسع المديني ما كان ممكناً لولا وجود حيوية خاصة في المجتمع وازدياد في قدرته على المبادرة التي يمكن أن تصدر عن الدولة أو عن التجمعات السكانية. وعلى كل حال، لا يمكن أن توجد الدولة القادرة على المبادرة دون أن يكون وراءها شعب يتمتع بحيوية كافية تنعكس على الدولة ودورها.

## II



إن بعض أقطار المشرق العربي هي من أقدم المناطق في العالم التي شهدت نشوء المدن ونموّها. وإذا كان المشرق العربي قد شهد تراجعاً مدينياً حوالى ٣٠٠ م، فإنه شهد توسعاً مدينياً كبيراً بعد ظهور الاسلام. بلغ هذا التوسع المديني عصره الذهبي في القرنين الثالث عشر والرابع عشر الميلاديين، لكنه عاد وشهد ركوداً في القرن السادس عشر الميلادي. رغم ذلك كانت نسبة سكان المدن في البلدان العربية في مطلع القرن التاسع عشر أعلى مما هي في أوروبا آنذاك.

وفي القرن العشرين، شهد الوطن العربي توسعاً مدينياً هائلاً. في الستينات كان سكان المدن ٣٩٪ من السكان، وفي أواسط السبعينات بلغوا ٤٤٪ من مجموع السكان، وفي عام ١٩٨٥ كان سكان المدن حوالى ٥٠٪ الى ٦٠٪ من مجمل سكان معظم الاقطار العربية. وقد تزامن هذا الامر مع التزايد السكاني في المدن في العالم قاطبة وإن كان ذلك بنسب أكبر في البلدان العربية.

تزايد سكان المدن بنسب أسرع من التزايد السكاني العام بسبب الهجرة من

الريف إلى المدينة. تتم هذه الهجرة على مراحل من الريف إلى المدن الصغرى أولاً، ومن تلك إلى المدن الكبرى. وهذا ما يفسر التضخم الهائل في سكان المدن الكبرى التي يقتصر عددها على واحدة أو أكثر أحياناً في كثير من الاقطار العربية. فهناك تباعد بين حجم المدن الكبرى والمدن الصغرى في معظم الأحيان.

وليس التزايد السكاني في المدن حصيلة نمو اقتصادي، والهجرة إلى المدن لا تتم بسبب جاذبية فرص العمل المتوفرة فيها، وإنما هي في الغالب حصيلة اكتظاظ سكاني في الأرياف التي لا تستطيع توفير فرص العمل والحد الادنى للمعيشة، للزيادات السكانية التي تطرأ فيها. إن تضاؤل فرص العمل بالمقارنة مع أعداد السكان المتزايدة، يؤدي إلى تزايد البطالة التي تبلغ نسباً كارثية في كثير من الأحيان. فهناك أعداد كبيرة من العاطلين رسمياً عن العمل، تضاف إليهم أعداد كبيرة من العاملين في وظائف غير منتجة (في القطاع العام أو في القطاع الخاص) والعاملين عمالة جزئية فقط. فالبطالة المستترة تفوق بكثير الارقام الرسمية.



إن الزيادة السكانية في المدن لا ترتبط بزيادة انتاجية من أي نوع. فهناك فائض في القوى القادرة على العمل والتي لا تجد فرصة للعمل المنتج، مما يضطرها إلى القيام بأعمال غير منتجة فتصبح قوى طفيلية تعيش على هامش المجتمع. إن أعداداً كبيرة من الأيدي العاملة الفائضة تعمل في وظائف منتجة لا يوجد مثيل لها في البلدان المتقدمة، فهي وظائف غير منتجة وغير ضرورية لأي عملية انتاجية، فهي لا تدخل في باب قطاع الخدمات الذي يتضخم تضخماً كبيراً في البلدان المتخلفة وفي البلدان المتقدمة، وإن لأسباب مختلفة. تشكل تلك الوظائف غير المنتجة قطاع الاقتصاد الموازي الذي يفوق عدد العاملين فيه عدد العاملين في القطاعات المنتجة والخدمات، بأضعاف أحياناً.

يعيش أصحاب هذه الوظائف في أكواخ مكتظة، ليس على أطراف المدينة وحسب، وإنما في وسطها أحياناً، وفي المقابر في بعض المدن العربية. تفتقر هذه المساكن في معظم الاحيان إلى الخدمات الاساسية مثل المياه الجارية، وتصريف

المياه المستعملة، والكهرباء، والطرقات المعبدة وغيرها. إن فقدان هذه الخدمات، التي تشكل جزءاً أساسياً من البنية التحتية في أي بلد من البلدان، والتي تقع مهمة تأمينها على عاتق الدولة، يعني أن وجودها غير مهم بالنسبة للدولة، بالأحرى أنها غير موجودة بالنسبة للدولة. وأحياناً تعمد الدولة اما إلى تسويرها لمنع ايذاء عيون السواح وأبناء الطبقات الميسورة ولتغطية المشكلة دون حلها، أو أنها تعمد، حين تشعر بالقوة، إلى إزالة هذه الاحياء بوسائل العنف والقمع.

تمتد المساحات التي تبنى عليها هذه المساكن الأكواخ حول المدينة، وداخلها، فتأكل مساحات خضراء كانت تشكل الرئة التي تتنفس المدينة بواسطتها، بالاضافة الى حرمانها من أراض زراعية يمكن أن تكون ذات مورد هام لها. . وقليلاً ما تبذل الدولة أي جهد لتخطيط هذه المساحات أو وضع بعض القيود والشروط لبنائها. وما ذلك إلا تأكيداً لعدم وجودها بالنسبة للدولة.

إن انعدام خدمات البنية التحتية لهذه المساحات وخلوّها من التخطيط يجعلها أشبه بالأرياف. وهناك سبب آخر للطابع الريفي لها وهو أن معظم سكانها من أبناء الأرياف الذين وصلوا حديثاً الى المدينة حاملين معهم عاداتهم الريفية التي يمارسونها في المدينة. يضاف إلى ذلك أن كثيراً من المهاجرين الريفيين يميلون إلى التجمع في أحياء تضم أبناء المناطق التي جاءوا منها. يتكتل هؤلاء حول أنفسهم بحيث لا تتاح الفرص أمامهم للاختلاط والاندماج في المدينة. هؤلاء يوجدون في المدينة لكنهم ليسوا منها. وبدلاً من استيعاب المدينة لهم، فإنهم يفرضون طابعاً دينياً على المدينة. والنتيجة هي أن الهجرة إلى المدينة تقتصر في كثير من الأحيان على كونها انتقالاً مكانياً دون أن تكون أساساً لحركية اجتماعية تؤدي إلى تغيير نمط العيش أو إلى ارتقاء السلم الاجتماعي.

يتضاعف سكان المدن العربية الكبرى كل عشرة أعوام تقريباً وتأتي هذه الزيادة لا نتيجة الهجرة من الريف وحسب، إنما أيضاً بسبب زيادة السكان الاصليين الطبيعية. وكثير من هؤلاء ينتقلون خارج حدود المدينة القديمة

ويسكنون أحياء حديثة. وبمقدار ما يتزايد عدد السكان تضطر الاحياء، خاصة الغنية منها، إلى الانتقال تدريجياً إلى مناطق تجد فيها فرص البناء الحديث والفسحات الواسعة. يدفع هذا الامر بعض الباحثين إلى الاعتقاد أن المدينة تنقسم إلى قسمين، احدهما تقليدي والآخر حديث. هذا وهم، لأن المدينة العربية المعاصرة تشمل المدينة القديمة والأحياء الحديثة وأحياء البؤس التي تهملها الدولة معتبرة أنها غير شرعية. وهذا وهم، لأن الاحياء التقليدية لا تحتفظ من تقليديتها سوى بأشكال الأبنية، فالناس فيها يعيشون حياة معاصرة ويمارسون مهناً وعلاقات اجتماعية غير تقليدية. إن الحداثة التي تفرضها وضعية التخلف التي تعيشها الأقطار العربية هي حداثة من النوع المتخلّف وفي ظل هذه الحداثة المتخلّفة تعيش أقلية من الناس في أحياء تشبه في بعض مظاهرها مدن الغرب المتقدم، ويعيش سكان الجزء القديم من المدينة وسكان أحزمة البؤس في أحياء يسودها الفقر والاكتظاظ وتردي الأحوال المعيشية والسكنية. لكن فقر الأقلية وغنى الأكثرية في هذه الاحياء هما وجهان لعملة واحدة. فالعلاقات الاقتصادية التي يمارسها الجميع هي جزء من علاقات السوق الرأسمالية العالمية المعاصرة، والعلاقات الاجتماعية والثقافية هي علاقات جرى تطوير وتطويع القديم الموروث فيها كي يتناسبا مع علاقات السوق هذه. لم يبق من القديم الموروث سوى الهيكل. وحقيقة الامر أنها حداثة متخلفة لا تقليدية كما توحي بذلك المظاهر. والذين يستخدمون تعبير «احياء التراث» يدركون ذلك ويعترفون ضمناً بأن التراث، أو ما هو تقليدي في حياتنا، هو ميت فعلاً.

## III

يقودنا كل ذلك إلى تأمل دور الدولة في محاولة استشراق النمو السكاني والتدخل في مسار تطور المدينة العربية والتخطيط لهذا التطور بما يتناسب مع الحاجات الانسانية. ذلك انه بمقدار ما تكون الدولة قادرة على التدخل والتخطيط بأسلوب ايجابي يكون ذلك تعبيراً عن قدرة المجتمع على المبادرة وتدبير أموره وتقرير مصيره.

يتضح مما سبق أن المدينة العربية تنمو عشوائياً ولا يشكل تدخل الدولة

والتخطيط فيها سوى هامش ضعيف الأثر. يعود ذلك إلى أسباب أهمها أن الدولة في الاقطار العربية لم تستطع أن تكون مركز القرار في المجتمع، ولم تستطع أن تكون أداة المجتمع لتنفيذ ارادته. فهي ليست مركز الاستقطاب السياسي الذي تصب فيه ارادات مختلف التيارات لاتخاذ قرارات تتخذها الاكثرية على أساس ديمقراطي حرّ. باختصار، ليست هذه الدولة مركزاً لعملية اتخاذ القرار في المجتمع، ففي غياب الحريات الديمقراطية لا يمكن أن تكون الدولة ممثلة للمجتمع كما انه لا يمكن ارغامها على أن تستجيب لحاجاته ورغباته. إنها تصبح مجرد جهاز قمعي يتسلط على المجتمع في الوقت الذي تتخذ فيه القرارات الاساسية خارج المجتمع. صحيح أن القمع يعني التسلط، لكن التسلط شيء والقدرة على التخطيط شيء آخر. هذه المفارقة ليست أمراً يستدعي الاستغراب حين تكون هذه البلدان مجرد ملحقات تابعة، يتقرر اقتصادها ومسارها السياسي والاجتماعي على ضوء قرارات تتخذ في البلدان الصناعية المتقدمة، على يد حكومات هذه البلدان والشركات الكبرى فيها.

عندما تقرر دولة عربية تخطيط مدينة أو بناء مدينة جديدة فإنها تستدعي «خبراء أجانب». غالباً ما يكون هؤلاء مهندسين أو اختصاصيين اكتسبوا خبرة في بلادهم حيث يختلف المناخ عن مناخ البلدان العربية وحيث تسود علاقات اجتماعية ومفاهيم ثقافية مختلفة أيضاً. ينتج عن ذلك مدن وأحياء تشبه ما هو موجود في بلاد هؤلاء الخبراء، ولا يستطيع العيش فيها سوى الشرائح السكانية المتغربة، وفي بعض الاحيان تكون هذه المدن والاحياء للسواح فقط. وهناك أمثلة على مجمعات سكنية بنيت في أقطار عربية وامتنع السكان المحليون عن السكن فيها فبقيت فارغة.

من الأمثلة على التخطيط، الذي لا يتناسب مع مناخ بلادنا، القاسي في جفافه وحرارته، تلك الأبنية التي تشاد في الصحراء وتستخدم فيها مواد بناء يكثر فيها الزجاج والاسمنت المسلّح. لا يمكن سكن هذه الأبنية دون أجهزة تكييف عالية التعقيد وغالية الثمن. إن تكاليف تشغيل هذه الاجهزة مضافاً اليها تكاليف الصيانة بشكل عام إذا حسبت على مدى بضعة أعوام، تفوق في كثير من

الأحيان كلفة بناء هذه الابنية. إلى جانب ذلك، فالمواد المستخدمة في الديكور والتزيين الداخلي تستورد من بلاد أخرى، ولا يمكن ضمان ديمومة بقائها دون الحفاظ على درجة معينة من الحرارة والرطوبة، فهي تفسد وتتشقق عندما يتعطل التكييف الهوائي. لذلك يجب ادارة أجهزة التكييف حتى عندما تكون هذه الأبنية غير مسكونة. إن بلادنا التي تشرق فيها الشمس على مدار السنة لا تحتاج أبنيتها إلى واجهات واسعة من الزجاج كما نشهد في كثير من الأبنية المشيدة في المدن الصحراوية العربية.

ليس هنا مجال الافاضة في تقييم ونقد ما تم على صعيد تخطيط بعض المدن العربية حتى الآن. الأهم من ذلك لفت الانتباه إلى أن المدينة العربية متروكة في غالب الأحيان دون تخطيط من الدولة ودون تدخل ايجابي من المجتمع ومؤسساته الأخرى. وخلال البحث عن أسباب ذلك ينطرح أمامنا التساؤل حول مدى توفر الامكانيات التكنولوجية العربية للقيام بذلك.

إن الجامعات العربية تخرّج أعداداً كبيرة من المهندسين. يضاف إلى ذلك عدد لا يستهان به من الذين يتخرّجون من جامعات خارجية. لكن هؤلاء لا يمارسون بعد التخرّج أعمالاً تتيح لهم كسب الخبرة لتصحيح أو تنفيذ مشاريع كبرى. فهناك العديد من القيود الاقتصادية والسياسية التي تجبرهم على العمل بعد التخرج في مشاريع صغيرة لحسابهم فيفتحون مكاتب هندسية ويبنون الأبنية السكنية الصغيرة لبيعها شققاً بالمفرق. هؤلاء لا يتجاوز نطاق عملهم مجال السمسرة، لحسابهم أو لحساب غيرهم، إن عملوا في مكاتب خاصة بهم، أو في مجال النظارة على العمال ان عملوا في شركات هندسية كبيرة. وحتى حين يعمل هؤلاء في مؤسسات كبرى خلاقة، محلية أو أجنبية، فإن التصاميم التي يقومون بها تكون وليدة نماذج ذهنية كسبوها من الجامعات الغربية أو من الشركات الغربية فتأتي هذه التصاميم غير متناسبة مع متطلبات المجتمع المحلي. إن بشاعة الأبنية الحديثة في بيروت مثلاً، أو في القاهرة، أو في غيرهما من المدن العربية وخلوّها من أي طابع جمالي معماري، هما دليل على المشكلة التي يعاني منها المهندسون العرب وعلى انحطاط التكنولوجيا التي يمارسونها. فهؤلاء يتخرجون

وينخرطون في سوق عمل لا تستوعبهم في قطر من الأقطار العربية فيلجأون إلى أعمال السمسرة العقارية ولا يستخدمون امكانياتهم فتنحط امكانياتهم التقنية. كذلك يحدث للمهندسين الذين يتخرجون في أقطار أخرى ويجدون وظائف بيروقراطية لدى الدولة.

إن تخطيط المدن كذلك استخدام التكنولوجيا المتاحة هما أمران لا يمكن ممارستهما بنجاح، أي بأسلوب يؤدي إلى تحقيق النتائج المرجوة بما يتناسب مع الحاجات الاجتماعية والانسانية، دون وجود خلفية ثقافية متوازنة توفر فيها القدرة على فهم التجارب الموروثة والاساليب العصرية المستوردة والدمج بينهما. يضاف إلى ذلك أن الأخذ بقرارات مناسبة في تخطيط وإنشاء المدن أمر غير ممكن دون الانطلاق من خيارات سياسية محددة تجيب على الاشكاليات المطروحة إجابات عقلانية متوازنة. إن أبنية الباطون وواجهات الزجاج في المدن الصحراوية هي المثل الساطع على خيارات سياسية خاطئة وعلى خلفيات ثقافية هجينة.

إن لدى الاقطار العربية أعداداً لا بأس بها من المهندسين والتقنيين الآخرين، وفي بعض الاقطار العربية تفوق نسبة هؤلاء لعدد السكان النسبة المشابهة في الاقطار الصناعية المتقدمة. إن ما يتيحه هؤلاء من امكانيات تقنية يبشر بفرص كبيرة للتقدم. لكن الأمر في الواقع ليس على هذه الصورة، ذلك أننا نعاني انحطاطاً تكنولوجياً وتخلفاً حضارياً. يعود ذلك إلى أن الحل يكمن لا في اتاحة الامكانيات التكنولوجية، بل في القرارات والخيارات السياسية والثقافية التي يمكن أن تستخدم التكنولوجيا وتسخرها لخدمة المجتمع والانسان. إن صنمية التكنولوجيا لدى النخب العربية الثقافية والسياسية الحاكمة ما هو إلا الوجه الآخر للعجز الثقافي الذي تعاني منه هذه النخب. وما المهندسون العرب إلا جزءاً من هذه النخب، إذا عرّفناها تعريفاً واسعاً. إن النخب العربية التي تعجز عن فهم مجتمعها وسيرورته وتعجز بالمقابل عن فهم ثقافة الغرب وانتاج أفكار جديدة تؤدي إلى إعادة صياغة وعي المجتمع بما يتناسب مع حاجاته وطموحاته، تعجز أيضاً عن فرض الخيارات الثقافية والقرارات السياسية المناسبة

في مجال استخدام التكنولوجيا. وما يعاني منه المهندسون العرب من انحطاط تقني هو حصيلة ذلك العجز لدى النخبة، أو هو جزء منه.

إن تصميم مدينة الكوفة وبناءها انطلاقاً من اختيار الارض التي يجب البناء فيها إلى تخطيط شوارعها ومساحاتها العامة والخدمات المتعلقة بذلك، كل ذلك يشير إلى وجود دولة قادرة على المبادرة والتنفيذ وعلى وجود مجتمع قادر أيضاً على فرض خيارات ثقافية وسياسية محددة، تدل على ذلك أيضاً المناقشات والمراسلات التي دارت بين عمر بن الخطاب وقادته في العراق تمهيداً لبناء الكوفة. كانت تلك المناقشات تزخر بالفهم والاستيعاب للحاجات والمشاكل المطروحة.

كما كان العرب آنذاك قادرين على بناء الكوفة، كانوا قادرين في الوقت ذاته على بناء أمصار أخرى مثل البصرة والفسطاط والقيروان، والرملة وغيرها، ثم بغداد وسامراء بعد ذلك. وفي مراحل لاحقة، تم بناء مدن أخرى مثل القاهرة المعزية، مقابل الفسطاط، ومراكش في المغرب وغيرهما. كان بناء هذه المدن والأمصار جزءاً من تجربة مجتمع زاخر بالحيوية وقادر على المبادرة كما كان دليلاً على وجود دول قادرة على تجييش أعداد كبيرة من العمال والفنيين وتجهيزهم للعمل. كان لديهم المشروع الحضاري فاستطاعوا بناء المدن وتحقيق انجازاتهم الأخرى.

أما نمو المدينة العربية المعاصرة العشوائي الطابع، الذي يؤدي إلى، وينتج عن، نشاطات طفيلية، أشبه بالورم المرضي. واختلاف هذه التجربة عن التجارب التاريخية لأمتنا هو اختلاف يشير إلى أننا الآن دون أسلافنا في الفهم والادراك للمشاكل المطروحة، كما اننا دونهم في القدرة والأخذ بزمام المبادرة لحل مشاكلنا، ويشير في الآن ذاته إلى أزمة حضارية هي في أساس الهزيمة التي نعاني منها أمام التحديات المطروحة أمامنا. ومن المشكوك فيه أن نستطيع مواجهة التحديات المعاصرة دون تجديد مشروعنا الحضاري.

# المدينة اليمنية القديمة

يوسف محمد عبدالله

تمهيد:

لا تزال معارفنا عن المدينة اليمنية التاريخية قليلة، ولا تكفي الباحث إن هو أراد التحدث عنها بدقة وإحاطة، لا سيما إذا كان المتحدث عنها هو كاتب هذه السطور.



فهو وإن كان يهوى الحديث عن مدن اليمن القديمة ويطالع ما جدّ من دراسات حولها، إلا انه في حقيقة الأمر ليس بالمتخصص بهذا الشأن وليس بأفضل منْ يكتب في هذا الموضوع.

وينبغي على القارىء المتخصص أن يضع نُصب عينيه هذه الملاحظة عندما ينظر في الصفحات التالية، التي تهدف في الدرجة الأولى إلى وضع تصور أولي ليكون بمثابة مدخل عام لدراسة المدينة القديمة موقعاً وخطة ووظيفة، استناداً إلى المادة الأثرية والتاريخية المتوافرة، وانطلاقاً من رؤية تاريخية خاصة.

ومن الضروري أن يقرر المرء منذ البداية، أن الأبحاث الأثرية والتاريخية والاجتماعية في هذا المجال لا تزال في أول أمرها، بل تسير ببطء، وأبرز الجهود التي بذلت في هذا السبيل هي أبحاث البعثة الأميركية لدراسة الإنسان، [1]

---

(١) الدراسات التي صدرت عن تنقيبات تلك البعثة في تمنع وهجر بن حميد وغيره.

ودراسات فون فيسمن، وغروهمن، والبعثة الفرنسية في شبوة، ورسالة الشيبة في أسماء الأماكن اليمنية القديمة.[٢] ومعظم هذه الأبحاث لا تعنى مباشرة بتاريخ المدينة اليمنية القديمة وموقعها وخطتها وفن عمارتها، وإنما تلمس هذه الأمور لمساً خفيفاً لدى الحديث عن الآثار والنقوش القديمة في اليمن، وقد تعرض لموقع ما وعوامل ازدهاره ومعالم آثاره، ولكن ينقص ذلك كله تنقيب علمي وأبحاث ميدانية مكثفة وفي مواقع متفرقة، وحينها قد تتكامل الشواهد والقرائن، ويسهل وضع تصور مفصل ومزود بالخطط والصور والرسوم ليكون أساساً يعتمد عليه لدى الحديث عن المدينة اليمنية القديمة، وليكون مرجعاً مفيداً لمن شاء المقارنة بين الحاضر والماضي، وتذكرة للعاملين في برنامج تخطيط المدن بضرورة استلهام الماضي في عملهم، حتى يؤسس بنيان الحاضر على أسس من هدي الماضي، ويكون استمراراً لنهج السلف وإبداعه وتعزيزاً للذاتية الثقافية، في زمن قد يغفل المرء فيه عن الكثير المفيد ويتوه في غمرة أحداثه ونشوة عمرانه.

## عوامل نشوء المدن اليمنية القديمة:

يعتقد ان المدن اليمنية القديمة كانت كغيرها من مدن الشرق القديم، نقاط انطلاق هامة، في سلسلة التحولات الحضارية الأولى التي شهدتها بقاع مهد الحضارات، فاليمن، كما تومىء كثير من الشواهد الأثرية، ربما كانت إحدى بقاع مهد الحضارات تلك، وموقعها في جنوب غربي آسيا وضمن جزيرة العرب التي قامت، في أطرافها الشمالية، حضارات، بين النهرين وبلاد الشام ووادي النيل يؤهلها لتكون ضمن تلك البقاع التي شهدت تلك التطورات الرائدة في تاريخ البشرية، وينبغي أن تكون حواضر تلك البقاع قد أسهمت في صياغة معالم تلك الحضارات الراقية، ولعبت دوراً نشطاً في دفع حركة مجتمعها إلى الأمام، وإبداع الأفكار فيها والقيم الجديدة وتوصيلها وتبادلها منذ فجر التاريخ،

(٢) فون فيسمن في كتابه «في الجغرافيا التاريخية لليمن»، ڤينا ١٩٦٤ م (بالألمانية) ـ غروهمن في كتابه «بلاد العرب»، دراسة للتاريخ الحضاري.. ميونيخ ١٩٦٣ (بالألمانية)، وعبدالله الشيبة في رسالته عن أسماء الأماكن اليمنية في النقوش اليمنية القديمة، صدرت بالألمانية ماربورغ ١٩٨٢.

ولا سيما منذ حوالي مطلع الألف الأول قبل الميلاد، فمعلوماتنا عن حضارة اليمن القديم تزداد باستمرار وتدلنا بوضوح على دور أرض اليمن بحكم موقعها الوسط في إنعاش الطرق التجارية وازدهارها في الشرق القديم، وكانت مدنها العديدة الواقعة على طرق التجارة تلك مراكز نشطة في عملية الوصال المستديم بين بلدان حوض المحيط الهندي، وبلدان حوض البحر المتوسط عبر سلسلة من مدن القوافل المشهورة مثل شبوة ومأرب ونجران، وكانت نجران هذه ملتقى طريقين تجاريين هامين أحدهما يصلها بشرق الجزيرة والآخر يصلها بدمشق أو غزة عبر مدن يثرب وددان والبتراء.

ولم تكن وظيفة تلك المدن تقتصر على توفير خدمات القوافل وتسهيل نقل السلع النادرة مثل اللُّبان والطيوب والأحجار الكريمة، وإنما كانت وظيفتها تمتد لتبادل المعارف والخبرات والتصورات المتعلقة بأمور الحياة وشؤونها الثقافية المختلفة.

ويرجّح أن معظم المدن اليمنية القديمة كانت قد نشأت في أول الأمر على الوديان. وغالباً ما كانت تقوم على مرتفع في وسط الوادي أو على إحدى ضفتيه، مثل مدينة مأرب وبراقش ونشق وتمنع، ثم بدأت تظهر المدن تدريجياً على الهضاب العالية وفي سفوح الجبال أيضاً.

وإذا ما ألقى المرء نظرة فاحصة على الخارطة التاريخية لليمن القديم يجد أن معظم مراكز الحضارة اليمنية القديمة كانت قد تركزت في الوديان الشرقية.

وذلك في تلك المناطق الخصبة حيث تلتقي سفوح الجبال بمشارف فلاة اليمن (الربع الخالي) وخاصة حول ذلك «الخليج الصحراوي» الداخل في مرتفعات اليمن الشرقية، والذي عُرف في الموروث بمفازة صيهد ويُعرف اليوم برملة السبعتين.

وتدخل هذه المنطقة ضمن المناطق الجافة في اليمن والتي يقل فيها المطر عادة أو يأتي دون انتظام ويتراوح معدل نزول المطر بين (٥٠ ـ ١٠٠ مم).

بينما يصل الحد الأقصى لمعدلات نزول المطر عموماً في اليمن حوالي

١٨٠٠ مم، إلا أن وديانها تستفيد من السيول التي تتجمع في المساقط الشرقية للنطاق الجبلي الضخم الذي يمتد من الجنوب إلى الشمال مكوناً الهضبة اليمنية، والذي يمتد عبره خط تقسيم المياه الذي يفصل بين المساقط الشرقية والغربية.

وقد اكتشف الإنسان في اليمن منذ القديم غزارة تلك السيول وأهميتها فهي تأتي موسمياً، مما يتيح له زراعة الأرض بعد أن تغمر، وهي تخصب التربة بالغرين الذي تحمله معها، على أن أهم ما اهتدى إليه الإنسان في اليمن قديماً هو ضرورة الحفاظ على التربة التي تجرفها السيول، وضرورة السيطرة على كمية أكبر من المياه، فكان أن فكّر في بناء الحواجز والسدود التي تطورت لتشكل بعد ذلك شبكة منظمة من وسائل الري، وهي نقلة هامة في توفير أُسس المعيشة لتجمعات حضرية راقية.

وكان من أسباب قيام المدن اليمنية على ضفاف الوديان الشرقية أيضاً هو مرور الطريق التجاري البري المعروف بطريق اللُّبان عبرها، إذ أن أنسب طريق للقوافل هو ذلك الذي يمر على موارد المياه، وخاصة حيث تسيل الوديان الهابطة من الجبال الشرقية باتجاه الصحراء، كما أن هذه المناطق الصحراوية السهلة ذات مناخ جاف صحي يخفف من انتشار الأوبئة التي تعهد في المناطق الساحلية الرطبة، وهكذا قامت على وادي أذنة مدينة مأرب، وعلى وادي الجوف مدن مثل قرناو وكمنا ونشق ونشان، وعلى وادي بيحان مدينة تمنع وعلى وادي عرمة ـ العطف مدينة شبوة، وعلى وادي الدّواسر مدينة «قرية» وغيرها.

وكانت لهذه المدن وظيفتان رئيسيتان: **أولاً** هي عواصم أو حواضر رئيسية لكيانات سياسية كبيرة أو صغيرة. فمثلاً كانت مأرب عاصمة لدولة سبأ، وكانت شبوة عاصمة لدولة حضرموت، وكانت قرناو عاصمة لدولة معين. **ثانياً**: هي محطات أساسية على طريق التجارة، تستلم ضرائب وتقدم الحماية والخدمات للقوافل وتمتلك جزءً من التجارة، ولهذا فيمكن تشبيهها من هذه الناحية بما عرف في جزيرة العرب بعد ذلك بدول مدن القوافل مثل البتراء (انتهت ١٠٦ م) وتدمر (٢٧٣ م) والحضر في جزيرة العراق (٢٤٠ م).

وإذا كانت المدن اليمنية القديمة تختلف عن هذه لكونها لم تكن دولاً حاجزة أيضاً إلا أنها تضارعها في كونها لعبت دوراً أساسياً في حركة الوصال الدائب بين حياة البداوة وحياة الحضارة من ناحية، وبينها بين بلدان حضارات العالم القديم من ناحية أخرى.

وإذا كانت مدن الوديان الشرقية في المرحلة القديمة هي التي ازدهرت أكثر من غيرها من مدن اليمن فإن مدناً أخرى ظهرت أو ازدهرت في المرتفعات في الألف الأول قبل الميلاد، ولا سيما في القيعان الخصبة التي تتخلل الهضبة اليمنية. وغالباً ما تكون تلك المدن على سفح جبل عالٍ تستند إليه وتحتمي بصنعته (حِصْنِه)، وعلى الرغم من قلة الأمطار التي تنزل على هذه القيعان إلا أنها أغزرُ من تلك التي تسقط في منطقة الوديان الشرقية، كما انها تساعد على تكوين رواسب خصبة في تلك القيعان، وبذلك يمكن مزاولة زراعة كثيفة ومتنوعة فيها، إضافة إلى كونها تتميز بموقعها الجميل وطقسها الصحي المعتدل.

وعادة ما تكون مدن هذه القيعان في الأصل أسواقاً موسمية للقرى المحيطة بها، أو محطات على طرق التجارة الجبلية، وقد ازدهرت الطرق الجبلية في اليمن في فترات بعد الميلاد، وخاصة في القرون القليلة التي سبقت الاسلام، ويمكن أن يذكر بهذا الصدد طريق التجارة البري عبر ما عُرف بدرب أسعد الكامل نسبة إلى الملك الحميري أبي كَرِب أسعد (عاش في أواخر القرن الرابع وأوائل القرن الخامس الميلاديين)، ويُقال إنه كان قد هيأ طريقاً رصفه بالحجارة بين ظفار عاصمة حمير والطائف، ويذكر الأخباريون أيضاً طريق أصحاب الفيل.

وأشهر من ذلك رحلة الشتاء والصيف والذي كان يمتد من عدن إلى بلاد الشام، وكانت دورة أسواق العرب تشغل معظم هذا الطريق، حيث كانت الدورة تمتد من مكة إلى دومة الجندل ومنها إلى هجر وصحار والشحر وعدن وصنعاء، ثم مرة أخرى إلى عكاظ قرب مكة، ويصف الحسن بن أحمد الهمداني (القرن الرابع الهجري / العاشر الميلادي) في كتابه صفة جزيرة العرب عدداً من الطرق الجبلية عبر الهضبة اليمنية. ولكن أشهرها هو درب الحجيج الذي يمتد من عدن عبر صنعاء إلى مكة، فهو يبدأ من عدن إلى الحج ثم ثعوبة ثم

ورزان ثم الجند ثم السحول ثم حقل قتاب ثم ذمار ثم خدار ثم صنعاء.[٣]

ومن صنعاء إلى ريدة ثم اثافت ثم خيوان ثم العمشية ثم صعدة، ثم العرقة ثم ارينب ثم سروم الفيض ثم الثجة ثم كتنة ويستمر الطريق عبر تثليث وبيشة وتبالة إلى مكة.[٤]

ويذكر الهمداني في كتاب الصفة محجات عديدة سواء من عدن إلى مكة أو من دمشق إلى مكة. ويبدو أن طريق رحلة الشتاء والصيف قبل الإسلام لم يكن يختلف كثيراً عما كان عليه الأمر في عصر الهمداني، فإذا بدأ الطريق من عدن فإن محطاته الرئيسية في الغالب كانت الجند وذمار وصنعاء وصعدة وجرش والطائف ومكة ويثرب وتبوك ومعان وبصرى ودمشق، ولا شك أن هناك مسالك ودروباً أخرى، كما أن بين هذه المحطات الرئيسية والثانوية سلسلة من المدن التي نشأت في القيعان الخصبة وفي سفوح جبالها، وازدهرت؛ ولكن نتيجة كونها إما محطة أو سوقاً أو عاصمة، ومثال هذه المدن صنعاء في قاع صنعاء على سفح جبل نقم، وظفار عاصمة دولة حمير في قاع الحقل، بسند جبل ريدان والجند على مقربة من جبل صبر، وصعدة في حقل صعدة. وهناك مدن يمنية أخرى كانت تقع على سفوح الجبال في الهضبة مثل «شبام سخيم» بسفح جبل ذي مرمر، وشبام كوكبان «شبام أقيان» على سفح جبل كوكبان، ووعلان ردمان على سفح جبل شحرار، ونعض على سفح جبل كَفِن، وناعط بسند جبل ثنين وإتوه بسفح جبل ريام. ومن مدن الهضبة اليمنية المشهورة أيضاً مدينة جبأ وهي مدينة المعافر، ومدينة السواء التي ذُكرت في المصادر الكلاسيكية، وجيشان والصهيب ومنكث ورداع وريدة وعمران وأكانط وغيرها.

ومنذ العصور القديمة نشأت مدن أيضاً في الوديان الجنوبية والغربية، إلا ان ازدهار معظم المدن على الوديان الغربية بلغ أوجه في العهود الإسلامية. على ان بعض المدن الساحلية التي لعبت دوراً هاماً كموانىء على البحر الأحمر أو البحر

---

(٣) صفة جزيرة العرب، دار اليمامة، ص ٣٤٤.

(٤) المصدر نفسه، ص (٣٣٩ ـ ٣٤٠).

العربي ازدهرت قبل الإسلام بزمان طويل مثل قنا وعدن والمخا.

ويعتبر وادي حضرموت الذي يشق هضبة الجول والذي يصب في البحر العربي من أهم الوديان اليمنية التي قامت عليه أو ازدهرت فيه المدن مثل شبام وسيئون وتريم وهي من مدن وادي حضرموت القديمة التي تذكرها النقوش، ثم وادي ميفعة الذي ازدهر في مصبه ميناء قنا الشهير، ووادي بنا حيث قام تجمع حمير، ووادي تبن الذي يقع ميناء عدن في مصبه (الدلتا).

أما الوديان الغربية التي تنحدر من الهضبة اليمنية وتسيل في سهل تهامة، وباتجاه البحر الأحمر فكثيرة وعلى هذه الوديان قامت وازدهرت مدن يمنية كثيرة قبل الإسلام وبعده، إما كمرافىء أو مراكز أو قرى صيد، ورغم ان جو تهامة حار ومشبع بالرطوبة ولا تهطل فيها أمطار كافية إلا ان سهلها الممتد حوالي ٤٠ ـ ٦٠ كم بين الساحل والجبل تخترقه الوديان الخصبة التي تجري فيها السهول موسمياً وتكتنف هذه الوديان سهول شاسعة تصلح للزراعة الكثيفة أو المراعي وتربية المواشي.[٥] فمن مدن تهامة الساحلية حلي وعثر والشرجة وغلافقة والمخاء، ومن المدن التهامية هجر على وادي ضمد والكدراء على وادي سهام والمعفر على وادي ذؤال (وقريبة منه حديثاً القحمة وبيت الفقيه) وزبيد على وادي زبيد والمهجم على وادي سردرد وموزع على وادي موزع و ملحة على وادي مور وغيرها.[٦]

وقد استحدث في اليمن أو ازدهر بعد ان كانت مغمورة عدد من تلك المدن في العهود الإسلامية، ولكنها لم تكن في بقعة الضوء بالنسبة لغيرها من الأمصار الإسلامية، كالمدينة ودمشق وبغداد، فهي مراكز أساسية للدولة الجديدة، ومع ذلك فقدكانت في اليمن حينئذ مراكز علمية هامة تقوم بتعليم الناس الدين الجديد وثقافتهم فيه، كما اكتسبت بعض المدن القديمة والعهد

---

(٥) المفيد في تاريخ صنعاء وزبيد لعمارة بن علي اليمني، تحقيق محمد علي الأكوع ـ ط ٢ (١٩٧٦ م) (ص ٧٦ ـ ٨٠).

(٦) صفة جزيرة العرب للحسن بن أحمد الهمداني، تحقيق محمد علي الأكوع، طبعة دار اليمامة (١٩٧٤) ص ٧٥.

الجديد ثوباً إسلامياً جديداً زاهياً، وخير مثال على ذلك مدينة صنعاء المشهورة قديماً ثم صارت في العهود الإسلامية أيضاً وجهة كل عالِم وتاجر.

ويذكر آدم ميتز[٧] في كتابه (الحضارة الإسلامية) في القرن الرابع الهجري ان العلامة التي تعرف بها المدينة الإسلامية هي أن يكون لها منبر. وقد شددت الحنفية بنوعٍ خاص في انه لا تقام الجمعة إلا في الأمصار الجامعة التي تقام فيها الحدود. كما يذكر عمارة[٨] ان الحسين بن سلامة (توفي في الربع الأول من القرن الخامس الهجري) أنشأ الجوامع الكبار والمنارات الطوال من حضرموت إلى مكة.

ثم يذكر الأماكن التي أنشأ فيها تلك الجوامع وأصلحها إلى حد انه أقام في كل مسافة مرحلة جامعاً، فمثلاً ما بين ذمار وصنعاء مسافة خمسة أيام بنى خمسة جوامع، ومن صنعاء إلى صعدة عشرة أيام بنى في كل مرحلة من ذلك جامعاً وهكذا، وقد ذكر عمارة أسماء عدد من المدن التي بُني فيها جامع ولكنه أغفلَ ذكر مدن كثيرة أخرى. وإذا ما أخذ المرء بعلامة المدينة عند آدم ميتز أي ان المدينة هي تلك التي يكون فيها منبر (أي مسجد جامع)، فانه ربما كان من المفيد لو تتبع المرء الطريق ما بين حضرموت ومكة عبر عدن، حسب رواية عمارة التي يقول فيها ان الحسن بن سلامة بنى بين كل مرحلة ومرحلة جامعاً، حتى يعرف عدد المدن التي كان يمر بها الطريق، وإذا ما اعتمد المرء تقدير عمارة فان الحسن ابن سلامة يكون قد بنى أكثر من خمسين جامعاً ما بين حضرموت ومكة غير عدن وصنعاء (ناهيك الجوامع الأخرى التي بناها عبر طريق تهامة أي انه كان يقع على هذه الطريق أكثر من خمسين مدينة، وهو عدد كبير إذا ما وضع المرء في حسبانه بقية المدن اليمنية الأخرى التي تقع خارج هذا الطريق وهي كثيرة. مع ذلك، فان هذه الحقيقة تؤكد ما أومأ إليه سلفاً من دور الطريق التجاري، أو

---

(٧) الحضارة الإسلامية في القرن الرابع الهجري، ترجمة محمد عبدالهادي أبو ريدة، المجلد الثاني ١٩٦٧ م، ص ٢٦٨.

(٨) مرجع سابق، ص ٧١ ـ ٨٠.

درب الحجيج في نشأة المدن اليمنية وازدهارها سواء كان طريق التجارة الصحراوي أو الطريق الجبلي أو الطريق الساحلي.

ومن الملاحظ أن نشوء مراكز الحضارة الراقية لا يقتضي بالضرورة أن تكون مواقعها في مناطق هي الأنسب مناخياً، وتاريخ البشرية يؤكد مثل هذه الظاهرة، فلربما كانت عوامل النشوء الأخرى غير المناخ على أهميته هي الحاسمة، مثل عامل الأمان والحماية أو عامل النشاط التجاري، ولكن إذا ما أصاب حضارة ما تدهور وتفتت فإن مراكز الحضارة والقوة والثقل السياسي، قد تغادر موطنها وتنتقل إلى مناطق أخرى أكثر ملاءمة، حيث تتوافر لها فرص أفضل للانتعاش.

وقد تأكد ذلك في اليمن حيث انتقلت مراكز الحضارة والثقل السياسي من منطقة الوديان الشرقية إبان الفترة السبئية إلى الهضاب الوسطى الداخلية في الفترة الحميرية والعهود الإسلامية، على أنه من الجدير بالذكر أن ذلك الانتقال إلى الهضبة لم يمتد دائماً إلى المناطق الأصلح مناخاً كمنطقة المنحدرات الغربية حيث تكثر الأمطار، وتتكثف فيها زراعة المدرجات[٩] أكثر من غيرها..

## أنماط المدينة اليمنية التاريخية:

ويمكن للمرء أن يصنف المدن اليمنية التاريخية وفق اعتبارات عدة سياسية أو دينية أو جغرافية وغير ذلك ولكن سنحاول هنا ان نصنفها إجمالاً وفق الوظيفة التي كانت تميزها. وتصنيف مثل هذا لا يمكن أن يكون قاطعاً مانعاً، إذ لا بد أن يكون فيه أكثر من التداخل والترادف، وفي مثل هذه الحالات تغلب الصبغة الغالبة، كما ان هذا التصنيف يمزج بين العصور التاريخية القديمة والإسلامية على اعتبار ان المدينة القديمة إجمالاً لم تندثر كلها لتحل مدن جديدة في العصر الإسلامي، وإنما غلبت على كثير منها سمة الاستمرارية حتى وإن اكتست ثوباً

---

(٩) أنظر مقال فون فيسمن حول مدينة صنعاء في كتاب «دراسات جغرافية المانية حول الشرق الأوسط» تحقيق يوجن فيرت، نشر المؤسسة العربية للدراسات والنشر - بيروت (١٩٨٣ م) ص ٥٢ (بالعربية).

جديداً، وهناك أمثلة عديدة على مدن قديمة استمرت عامرة بالسكان في موقعها القديم نفسه ودون انقطاع وربما لا تزال تحمل الاسم نفسه الى اليوم وتحتفظ بملامح حيّة من هويتها القديمة.

## أولاً: المدينة عاصمة الدولة:

وتقابل المصر في العصر الإسلامي. وهي الحاضرة التي تكون مركز الدولة ومقر سلطانها، ويقيم فيها الحاكم، مثل مأرب عاصمة دولة سبأ وظفار عاصمة (دولة حِمْيَر) وصنعاء.

## ثانياً: المدينة عاصمة الإقليم و المخلاف:

يكون فيها مقر الكبير أو القيل مثل شبام اقيان (شبام كوكبان) محل أحد كبراء سبأ من ذي مرثد، ووعلان «المعسال» مقر قيل ردمان وذي خولان وشبام سخيم «شبام الغراس» مدينة اقيال بني سخيم أو نعض (على سفح جبل كنن) مقر اقيال مخلاف ذي جرة وجبأ كورة مخلاف المعافر.

## ثالثا: المدينة الدينية:

وهي المكان الآمن ومتنسك الناس ومحل احترامهم وقريب من ذلك «الهجرة» أو «الحوطة» مثل مدينة الحضر في جزيرة العراق (مدينة الشمس) أو مكة في الحجاز، وفي اليمن كانت براقش العاصمة الدينية للمعينيين.

ويذكر عمارة أنه لم يزل الناس يزورون مسجد مدينة الجند في كل سنة وفي أول رجب حتى كثر ذلك وصار منسكاً للعامة. و(الهجرة) هي المدينة أو (القرية) التي يصطلح أن تكون حمى وملاذاً بعيدة عن خلافات القبائل، ويجري فيها حل الخصومات، والإصلاح بين الناس، وهي فعلاً كالحرم الآمن ومركز علم يفد إليه الطلاب مثل: هجرة دبر في سنحان وهجرة الكبس في خولان. وهجرة ظفار أبين، وهجرة حوث وغيرها كثير.

**رابعاً: المدينة الثقافية:**

وهي المدينة التي تتيسر فيها سبل العلم وتصبح مركزاً علمياً يفد إليه العلماء والمتعلمون، ويغلب عليها النشاط الثقافي والتعليمي وتدور الحياة العامة والخاصة اجمالاً حول ذلك مثل مدينة زبيد ومدينة تريم وغيرها، وإن كانت تكتسب أحياناً وظائف أخرى دينية واجتماعية وسياسية إلا ان صبغتها الثقافية تبقى هي الطاغية.

**خامساً: المدينة السوق:**

وهي كثيرة وتقوم هذه المدينة في الأصل على التجارة، فهي تبدأ في الغالب على شكل سوق موسمي، ثم تتطور لتصبح السوق الرئيسية للمناطق المجاورة، ومما يساعد على ازدهار مدن السوق وقوعها على طرق رئيسية ينزلها المسافرون ويتزودون بحاجاتهم فيها وهم في طريقهم إلى غاياتهم، ومن هذه المدن ما يدل اسمها على مثل هذه الوظيفة كمدينة الخميس أي المكان الذي كان يقام فيها سوق الخميس، ومن المدن التي غلب عليها طابع السوق قديماً شبوة وتمنع والسوا. ومن المدن الأسواق الشهيرة الشحر وعدن وصنعاء، والمدن الثلاث هذه كانت ضمن دورة أسواق العرب المشهورة. ومن هذه المدن في العصور الإسلامية على سبيل المثال جيشان واثافت، وفي العصر الحديث بيت الفقيه والكدحة، ومن هذه المدن اليوم القاعدة والراهدة والنَّشَمة وغيرها.

**سادساً: المدينة الميناء:**

وكانت (قنأ) على ساحل البحر العربي وفي مصب وادي ميفعة (بير علي) أشهر مدينة ساحلية في اليمن تقوم بدور المرفأ لتجميع البضائع الآتية من حوض المحيط الهندي، لتصديرها عبر طرق التجارة البرية في جزيرة العرب. ثم عدن وقد بقيت تلعب هذا الدور إلى اليوم، وإن كانت تتألق في فترات وتضعف في فترات أخرى.. ومن هذه الموانىء المخاء وقد عُرف في الإسلام وذُكر في المصادر الكلاسيكية، فلربما كانت «موزا» هي مدينة المخاء نفسها التي

ذكرتها النقوش اليمنية القديمة باسم (مخون).

واشتهرت المخاء أيضاً في العصور الحديثة حين كانت ميناء البن المخاوي الشهير خاصة في القرنين السابع عشر والثامن عشر الميلاديين، ومن المدن الموانىء في العهود الإسلامية أو في الحديثة حلي وجازان وغلافقة والحديدة والشحر والمُكلاّ وغيرها..

**سابعاً: المدينة الصناعية:**

اشتهرت بعض المدن اليمنية ببعض الأعمال الحرفية بجانب وظائفها الأخرى، مثل صعدة التي عُرفت بالصناعات الحديدية والجلدية وصنعاء بمسكوكاتها الفضية والذهبية والخناجر، وقد تحدث الهمداني في **الجوهرتين العتيقتين**[١٠] عن صنعة النقد في كل من صنعاء وصعدة بالتفصيل، واشتهرت بيت الفقيه بالمنسوجات وحيس بصنع الأدوات الفخارية.

ولا ريب أنه من المتعذر رسم الخط الفاصل بين هذه الأنماط المتعددة من المدن كما سلف القول، فقد يجد المرء مدناً يمنية متعددة الوظائف وتكون مثلاً المدينة السياسية والثقافية والتجارية في آنٍ واحد، وهذه عادة من خصائص المدن الرئيسية مثل مأرب قديماً وصنعاء حديثاً وخاصة في فترات الازدهار.

وينطبق الأمر نفسه على كل من مدن صعدة والجند وتعز وجبلة وغيرها. إن المدن بوجه عام تتشابه في وظائفها وأنماطها فالمدينة اليمنية القديمة (هجر) قد لا تختلف في جوهرها عن الاويبدوم أو المتروبوليس في العهود الكلاسيكية، أو عن المصر والقصبة في العهود الإسلامية، أو عن العاصمة والمركز في العصور الحديثة، ولكن الأطر الطبيعية والبشرية والاجتماعية والعوامل التاريخية لا بد ان تؤثر في نشوء المدن وازدهارها.

ولما كانت تلك الأطر والعوامل متباينة النوع ومتفاوتة الأثر، فان كل مدينة أو مدن كل حضارة أو قطر تتسم بخصوصيات محلية تميزها عن غيرها، كما ان

---

(١٠) راجع كتاب الجوهرتين العتيقتين للهمداني تحقيق (تول)، طبعة مشروع الكتاب لوزارة الاعلام والثقافة ـ صنعاء (١٩٨٥).

مدى استجابة كل مدينة للتفاعل والتطور يخضع للظروف والعوامل المحيطة بها، وبالتالي ينعكس على مستوى أدائها للدور الوظيفي الذي تهيأت له، مما يكسبها سمات معينة تنفرد بها عن غيرها من المدن سلباً وإيجاباً، وينطبق هذا القول بطبيعة الحال على المدينة اليمنية القديمة والإسلامية والحديثة.

ولهذا يمكن القول إن من سمات الهجر «المدينة اليمنية القديمة» انها كانت رائدة على اعتبار الاعتقاد السائد ان اليمن كانت من بقاع مهد الحضارات، وكانت كغيرها من مدن الشرق القديم مركز انطلاق للنشاطات البشرية من ثقافة وزراعة وتجارة ودولة، وأسهمت مع غيرها في صياغة معالم الحضارات الراقية الأولى، ثم لعبت دوراً هاماً في عملية الوصال المستديم بين حياتي البداوة والحضارة في جزيرة العرب من ناحية، وبينها وبين بلدان العالم القديم من ناحية أخرى، ومثال ذلك هجر قنا وهجر شبوة وهجر مأرب وهجر قرناو، وقد تضمنت دراسة أحد الباحثين إحصاءً لأسماء الأماكن اليمنية التي حملت قديماً نعت (هجر) فوجدها «مائة وست هجر» وتمكن الباحث أيضاً من تحديد مواضع ٧٣ منها.[١١]



ويستفاد من هذا الإحصاء ان (هجر) أي المدينة وفق دلالتها القديمة، تشمل أنماطاً عدة من المستقرات مثل العاصمة والمركز الاداري أي المدينة الرئيسية والمدينة الثانوية، وقد تمتد الصفة إلى مدن أصغر من ذلك، وإلا لما كان في اليمن القديم مثل هذا العدد الكبير من المدن، وهو إحصاء بطبيعة الحال لا يشمل كل المدن اليمنية القديمة وإنما ما تم اكتشافه حتى الآن.

وعندما دخل الإسلام اليمن اكتست المدينة اليمنية القديمة والمستحدثة كما سلف القول، ملامح جديدة وثوباً إسلامياً قشيباً، كما هي الحال في المدن الأخرى خارج اليمن كيثرب «المدينة» ودار الهجرة.. فقد كانت الهجرة النبوية من مكة إلى يثرب نقلة حضارية وحضرية، ولم تكن مجرد انتقال من مكانٍ إلى آخر، وإنما انتقال المؤمن من بلد الفتنة آنذاك على دينه إلى حيث يأمن على دينه،

---

(١١) راجع رسالة د. عبدالله الشيبة، ماربوج (١٩٨٢ م) (بالألمانية).

وانتقال المسلم من دار الشرك والجاهلية آنذاك إلى دار الإيمان والهدى. بل ان من معاني الهجرة في اللغة هو ان يخرج البدوي من باديته إلى المدن، والهجرة قد تحمل معه دلالات معنى التحضر والاستقرار، ومن قبيل التحضر ان يتحول المرء من حياة دنيا المعاش إلى نحلة أرقى في سبيل تأمين موارد الكفاية له وحسن الاستيطان، وقد يكون لهذا السبب سميت يثرب (دار الهجرة) بالمدينة.

وقد أثرت المعطيات الإسلامية الجديدة وخاصة التقاليد الدينية على بيئة المدينة اليمنية القديمة، ووسمت معالمها بالروح الجديدة وضمنت الشروط الأساسية لإقامة مجتمع حضري بكل ما فيه من مقومات، وتَوافَرت لبعض المدن وخاصة الرئيسية منها سمات بارزة مثل الجامع والمدرسة والحمّام بخصائصها الفنية الإسلامية، وكذلك دخول بعض العناصر المعمارية التي انتشرت آنذاك في شتى بقاع العالم الإسلامي، ورغم ان مدن اليمن كانت من مدن الأطراف، ولم تكن كمدن بغداد ودمشق والكوفة والبصرة، إلا انها كانت في بداية الأمر من المنطلقات الرئيسية التي مهدت لصياغة معالم المدينة الإسلامية الجديدة، فقد انطلق أهل اليمن من مدنهم القديمة البالية ليسهموا في الفتوحات الإسلامية ونشر الدعوة المحمدية، وكانوا في طليعة الجيوش الإسلامية الفاتحة، وألفوا جزءاً كبيراً منها، وكان لهم الدور الأكبر في وضع خطط المراكز الحضرية الإسلامية الأولى في بلاد الشام والعراق ومصر وشمال أفريقيا والأندلس، ومن تلك المراكز والأمصار التي استقروا فيها وأسهموا في تخطيطها وبنائها البصرة والكوفة والفسطاط والقيروان، وقد حملت تلك المدن ولا شك نفساً يمنياً وكانت امتداداً للتجربة اليمنية وللهجرة القديمة، علماً بأن ذلك كان قد تم ضمن نطاق حضارة الخلافة الإسلامية وأُطرها، وظروفها الجديدة. . ولذلك فان المحصلة قد لا تعكس بوضوح تلك العناصر المعمارية اليمنية الرافدة.

## الاستمرارية والحداثة في المدينة اليمنية التاريخية:

يذكر آدم ميتز في كتابه (الحضارة الإسلامية) في القرن الرابع الهجري أربعة أنواع من المدن في الحضارة الإسلامية: مدن على الطرز اليوناني في صورته

الشرقية والمعروف في حوض البحر الأبيض المتوسط، والمدن التي كانت تُشيد على الطراز المعروف في شرق السلطة الإسلامية كالمدن الايرانية، ثم المدن التي على طراز اليمن مثل مدينة صنعاء، ومن هذا الطراز أيضاً مكة والفسطاط، وفي رأيه ان المدن العربية تختص بتقارب المباني وارتفاع الدور، ومثال ذلك انه كان بالفسطاط (وهي على طراز المدينة اليمنية) دور من طبقات كثيرة تبلغ الثمان، حتى كأنها المنائر، وأسفل الدور غير مسكون، وربما سكن الدار المائتان من الناس.[١٢]

وضمن دراسة بعنوان الحداثة والتراث. تأثير التنمية في العمارة والتخطيط العمراني، أصدرتها جائزة الآغا خان للعمارة حصاد الندوة بهذا الخصوص عقدت في صنعاء عام ١٩٨٣ م ورد عن طراز اليمن المعماري ما يلي[١٣]: النمط العمودي هو الطراز الشائع للعمارة في المدن والأرياف اليمنية على حد سواء، فالأبنية متعددة الطوابق ويقطنها عدد من العائلات.. ويتبع الاستيطان في المدن اليمنية النموذج التقليدي للمدن الإسلامية نفسه، نسيج كثيف متقارب من الأسواق والخانات والمساجد والدكاكين والسمسرات والبيوت السكنية.. ومعظم المدن والبلدان اليمنية محصنة، وفي صنعاء تتوازن المناطق السكنية العالية الكثافة مع المناطق الفضاء المزروعة ضمن أسوار المدينة. فالأبنية الكثيفة المتقاربة يتراوح ارتفاعها بين خمسة وتسعة طوابق تبرز الشوارع الضيّقة التي تحيط بها من الجانبين وواجهات ارتفاعها ٢٠ إلى ٥٠ م.

وتتكون الأقسام السفلية من جدران الأبنية من عماد من الحجر، بعدد قليل من الفتحات، ومطلية بالجير الأبيض لتصد حدة الشمس، ونوافذ مؤطرة بكسوة الجص التزيينية، والسطوح مستوية وممنعة ضد تسرب الماء تمنيعاً جيداً. وتطل واجهات المباني الخلفية على حدائق عامة وبساتين «مقاشم» وغالباً ما تكون ملحقة بأحد المساجد، وهي أكثر المدن على قدرها بيوت عبادة.[١٤] وتكثر فيه

---

(١٢) الحضارة الإسلامية، ج ٢ ص (٢٧٣).
(١٣) الجمهورية العربية اليمنية، التطور الاقتصادي والمعماري، ص ٣٤.
(١٤) الإكليل للهمداني، ج ٨ ص ٤٣.

الآبار فيكون أقل منزل فيه بئر واثنتان وبستان، وبؤر الكنيف فيها طولٌ.[١٥] وتمتد مواد البناء ومزيجها المميز في الأرياف اليمنية إلى المناطق الحضرية: الطين والآجر في القسم الجنوبي من النجد الشرقي، الطين والآجر والحجر في الشمال. وبيوت صنعاء الطينية تلائم تقلب المناخ على أفضل وجه[١٦] ويبرّد الرجل من قص «الجص» بيته أو عليته أو خلوته.. فتصير حيطان بيته كأنها الفضة البيضاء..

ويخصص البيت بأيسر مؤونة وأخف نفقة[١٧].. وفي تعز تتطلب الأبنية نصيباً أكثر من الصيانة والتمنيع ضد المياه، لتقاوم فترة الأمطار الموسمية التي تدوم أطول ويفرض مناخ الحديدة الحار الرطب وجود مساحات خارجية مظللة وفسحات داخلية بارزة.. ويمكن تحقيق ذلك بواسطة البناء بالطين والغضار والعشب..[١٨]

إن مشكلة الإسكان الحضري ظاهرة جديدة بالنسبة لليمن فقد أدى الضغط على الأراضي الحضرية إلى ارتياد الاستيطان في الأراضي بدون ملكية شرعية للمواطنين أحياناً، وأدى ازدياد الطلب في أحيان أخرى إلى رفع الأسعار ودفع بعض محدودي الدخل إلى سكن المناطق الخارجية التي قد لا تتوافر فيها الخدمات كما في السابق والتي تقع عادة في خارج نطاق سوق الأراضي، وهو ما تعاني منه الدول العربية غالباً، ولذلك تختلف أحجام وطرق بناء المساكن في المناطق الجديدة بين مدينة وأخرى تبعاً لتوافر مواد البناء[١٩]، وبسبب تلك الضغوط فان تلك الأبنية الحديثة المرتجلة قد جلبت نماذج وتقنية معمارية تختلف اختلافاً كبيراً عن الأنماط والوسائل والمواد التقليدية.. كما ان التطور الاقتصادي والزحف العمراني في غالب الدول العربية الإسلامية بما فيها اليمن جعل استخدام تقنية البناء الحديثة أمراً لا مفر منه، وانتقال السكان وتفكك بعض

(١٥) م. ن. ص ٤٣.
(١٦) ندوة الأغاخان، ص ٣٥.
(١٧) تاريخ صنعاء للرازي، ص ١٩٦ ـ ١٩٧.
(١٨) ندوة الأغاخان، ص ٣٥.
(١٩) م. ن. ص ٤٣.

النماذج الاجتماعية للعائلة يؤثر تأثيراً سلبياً على تلاحم المجاورات السكنية.

لقد أصبحت المدينة الحديثة في البلاد العربية وكأنها هجينة ضعيفة الشخصية لا هي عربية ولا غربية نتيجة لقصور المهندس المحلي ثم لتغلب التأثير الأجنبي على حساب الطابع التراثي.. أليس من العيب أن تورث الأجيال القادمة مدناً ليس لها طابع محلي وهوية ثقافية متميزة، نتيجة لقصور المهندسين الملهمين في مجتمعاتنا العربية؟. ان المباني الحديثة والشوارع الرئيسة في المدن تنشأ بأساليب قد لا تختلف عن مثيلاتها في البلاد الغربية، وإذا كان القصور في العمارة واضحاً فهو في مجال التخطيط الحضري أوضح، وذلك أيضاً نتيجة طبيعية لافتقار البلديات إلى مهندسي تخطيط المدن (فالموجود منهم في الوقت الحاضر قليل جداً) وإلى كون تخطيط المدن كما هو معلوم في الوقت الحاضر حقلاً متسعاً وشاسعاً، يشمل كثيراً من النواحي العلمية والفنية، ويستقطب إليه كثيراً من المعارف الحديثة المعقدة.[٢٠]

فالتخطيط اليوم لا يقتصر على إقامة المنشآت الضخمة وتجميل المدينة وتوسيع بعض الشوارع التي تترك أثراً في النفس فحسب، بل يهدف أيضاً إلى إنشاء بيئة أصيلة وسليمة ونظيفة وهادئة. ان المعاصرة رغم جودة معطياتها ينبغي ألّا تتخلى عن القيمة التراثية الخاصة بها، وذلك لأنها إن نزعت إلى التخلي عن قيمها التراثية على حساب المغريات الشكلية الجديدة، فإن الثمن سيكون باهظاً، وإن المحاولة الجديدة لا ريب انها في جميع الأحوال ستكون قاصرة بل دون مستوى التفوق المطلوب.[٢١]

ولهذا فإن الحفاظ على طابع المدينة التقليدي وتخطيطها بما يتناسب وروح القديم أصبح أمراً ملحاً. ان الحاضر يملي شروطه والحداثة أساس حياتنا العربية المعاصرة، على ان تعزيز الذاتية الثقافية المحلية والارتباط الوثيق بالتراث العربي الإسلامي يقتضيان توازناً واعياً لدى تخطيط المدينة الحديثة بحيث يستلهم هذي

(٢٠) انظر كتاب تلوث البيئة وتخطيط المدن، تأليف د. حيدر عبدالرزاق كمونة، بغداد (١٩٨١).

(٢١) أنظر المصدر نفسه، مقال عن البيئة العربية والتخطيط العمراني بين الأصالة والحداثة، ص ٨.

الماضي ويراعي حاجة العصر، توازن بين الحداثة ومعطيات التراث، بين روح الأصالة وواقع المعاصرة، وبين حب الاتّباع وفضول الإبداع.

وربما كان من المفيد أن نختتم هذه الدراسة بتوصية وردت ضمن التقرير النهائي للمؤتمر التاسع للآثار في البلاد العربية والذي انعقد في صنعاء بين ٢٦ - ٢٢ فبراير / شباط ١٩٨٠ م، وقد جاء فيها ما يلي: (٢٢)

«وإذا كنا نتحدث عن صيانة المدن العربية الحديثة المتنكرة، التي أصابها التنميط العالمي التكنولوجي وأصبحت غابات من الاسمنت المسلح، مما باعد بينها وبين الفن، مع المحافظة على المرتفعات الحديثة، وان ذلك يتطلب جهداً يبدأ من التعليم الهندسي العربي، في سياق قومية واعية بالذات الحضارية العربية، تلتزم بها الحكومات في تأكيد الهوية وتحقيق الذاتية».

وإذا كانت ثورة سبتمبر / أيلول المجيدة قد نفضت غبار الماضي وقتر التخلف عن مدننا التاريخية، فانها في الوقت نفسه ومنذ ما يقارب ربع قرن من الزمان قد مهدت سبل تطور هذه المدن بما يتوافق وتراث الماضي العريق، ولا أدل على ذلك من الجهود الطيبة التي تبذل حالياً لصيانة عدد من المساجد التاريخية ولتخطيط التوسع في عدد من المدن الرئيسية والثانوية تخطيطاً سليماً، وأبرز من ذلك كله الجهود التي تبذل حالياً لصيانة المدينة القديمة في صنعاء وحماية تراثها الثقافي والمعماري ضمن خطة سليمة مدروسة وبالتعاون الوثيق مع سكان المدينة وجهات الاختصاص، والاستفادة من نتائج حملتين، إحداهما محلية والأخرى دولية تحشد الإمكانيات وتيسر سبل تحديث هذه المدينة بما يكفل استمرار الماضي وانطلاق الحاضر.

---

(٢٢) التقرير النهائي للندوة، ص ٢٤.
ويراجع البحث الجيد الذي نشره المهندس العراقي رفعة الجادرجي بعنوان (التراث ضرورة عند تطوير المعمار العربي)، مجلة المستقبل العربي ٣ / ١٩٨١ ص ٢٠ - ٢٩.

# المدينة في الإسلام

الشيخ طـه الولي

إذا نحن تنـاولنا مـوضوع المدينة في الاسـلام فلا بـد لنا من الـرجـوع إلى القرآن الكريم لكي نرى كيف وردت كلمة المدينة في هذا الكتاب الالهي الذي يعتـبر المرجـع الصالـح لفهم هذه الكلمـة في إطارهـا الجغرافي، ذلـك أن كلمة «المـدينة» تـردد ذكرهـا في أكثر من سـورة عبر أكـثر من آية. عـلى أن تكـرارهـا بنفس الصيغة اللفظية لا يعني أن معناها قد تكرر بالتالي هو نفسه. بل إن هذه الكلمة اختلفت دلالتها الجغرافية والاقليمية ما بين سورة وأخرى وكذلك ما بين آية وأخرى وذلك تبعاً لما تقتضيه السـورة أو الآية من سيـاق القصد أو المعنى في نطاق الاشارة إلى واقعـة بعينها أوردهـا القرآن الكـريم في مجال التـذكير بـالأمم السابقة وما أصابها من خَيْرٍ أو ضُرٍّ بسبب صلاحها أو فسادها أو في مجـال تحذيـر الأمم اللاحقة التي كنى عنها كلام الله عز وجل بكلمة المدينة نفسها عـلى أنه أياً ما كانت المناسبة التي ذكر القرآن فيها كلمة المدينة، فإن هذه الكلمة لم تخرج في أي حال عن حدود المعنى المادي واللغوي للمدينة وهـو في دائرة المعنى المتعـارف عليـه حول هـذه الكلمـة، أي البلد العـظيمـة التي تجمـع المنـازل والأسـواق، وجمعها: مدن أو مدائن.

## كلمة «المدينة» في القرآن الكريم

وفيما يلي إحصاء للسور والآيات التي وردت فيها كلمة المدينـة مع مـا تأولـه المفسرون في المراد من هذه الكلمة استناداً إلى أسباب نزول الآية التي تتضمنها.

ونحن عندما نقول «مع ما تأوله المفسّرون في المراد من هذه الكلمة» فإننا نفعل ذلك تأسياً بما جاء في «معجم ألفاظ القرآن الكريم» الذي أصدره مجمع اللغة العربية في القاهرة وهو قوله «.. وتكرر ذكر المدينة في القرآن مراداً بها في جملتها مدينة معينة، وقد نصل إلى العلم بها. وقلّما نصل إلى ذلك، وإنما فيها بعض الروايات التي لا تبلغ القطع واليقين».

١ـ سورة التوبة، الآية ١٠١

﴿وممَّنْ حَوْلَكُمْ مِنَ الأَعْرابِ مُنافِقونَ، ومِنْ أهلِ المدينةِ مَرَدُوا عَلَى النِّفاقِ، لا تَعْلَمُهُمْ، نَحْنُ نَعْلَمُهُمْ، سَنُعذِّبُهُمْ مَرَّتَيْنِ، ثُم يُرَدُّونَ إلى عَذَابٍ عَظِيمٍ﴾.

المدينة هنا هي المدينة المنورة.

٢ـ سورة التوبة، الآية ١٢٠

﴿مَا كَانَ لِأَهْلِ المَدِينَةِ وَمَنْ حَوْلَهُمْ مِنَ الأَعْرَابِ أَنْ يَتَخلَّفُوا عَنْ رَسُولِ الله وَلاَ يَرْغَبُوا بِأَنفُسِهِمْ عَنْ نَفْسِهِ. ذَلِكَ بِأَنَّهُمْ لاَ يُصِيبُهُمْ ظَمَأٌ وَلاَ نَصَبٌ وَلاَ مَخْمَصَةٌ فِي سَبِيلِ الله وَلاَ يَطَؤُونَ مَوْطِئاً يغيظ الكُفَّارَ وَلاَ يَنَالُونَ مِنْ عَدُوٍّ نَيْلاً إلاَّ كُتِبَ لَهُم بِهِ عَمَلٌ صَالِحٌ. إنَّ الله لا يُضيعُ أَجْرَ المُحْسِنِينَ﴾.

المدينة هنا هي المدينة المنورة.

٣ـ سورة الأحزاب، الآية ٦٠

﴿لَئِنْ لَمْ يَنْتَهِ المُنَافِقُونَ والَّذِينَ في قُلُوبِهِمْ مَرَضٌ وَالمُرْجِفُونَ في المَدِينَةِ لَنُغْرِيَنَّكَ بِهِمْ ثُمَّ لاَ يُجَاوِرُونَكَ فِيهَا إلاَّ قَلِيلاً﴾.

المدينة هنا هي المدينة المنورة.

٤ـ سورة المنافقون، الآية ٨

﴿يَقُولُونَ لَئِنْ رَجَعْنَا إِلَى المَدِينَةِ لَيُخْرِجَنَّ الأَعَزُّ مِنْهَا الأَذَلَّ. وَلله العِزَّةُ ولِرَسُولِهِ وَلِلْمؤْمِنينَ وَلَكِنَّ المُنَافِقِينَ لاَ يَعْلَمُونَ﴾.

المدينة هنا هي المدينة المنورة.

٥ـ سورة الأعراف، الآية ١٢٣

﴿قَالَ فِرْعَوْنُ ءَآمَنْتُمْ بِهِ قَبْلَ أَنْ آذَنَ لَكُمْ. إنَّ هَذَا لَمَكْرٌ مَكَرْتُمُوهُ في المَدِينَةِ لِتُخْرِجُوا مِنْهَا أَهْلَهَا فَسَوْفَ تَعْلَمُونَ﴾.

المدينة هنا واحدة من إثنين، إما عاصمة فرعون، أو مدينة منف في مصر.

٦ـ سورة القصص، الآية ١٥

﴿وَدَخَلَ المَدِينَةَ عَلَى حِينِ غَفْلَةٍ مِنْ أَهْلِهَا، فَوَجَدَ فِيهَا رَجُلَيْنِ يَقْتَتِلَانِ هَـذَا مِنْ شِيعَتِهِ وَهَذَا مِنْ عَدُوِّهِ. فَاسْتَغَاثَهُ الَّذِي مِنْ شِيعَتِهِ عَلَى الَّذِي مِنْ عَدُوِّهِ، فَوَكَزَهُ مُوسَى فَقَضَى عَلَيْه. قَالَ هَذَا مِنْ عَمَلِ الشَّيْطَانِ إنَّهُ عَدوٌّ مُضِلٌّ مُبِينٌ﴾.

المدينة هنا، القول فيها كالآية السابقة.

٧ـ سورة القصص، الآية ١٨

﴿فَأَصْبَحَ في المَدِينَةِ خَائِفاً يَتَرَقَّبُ، فَإذَا الَّذِي اسْتَنْصَرَهُ بِالأَمْسِ يَسْتَصْرِخُهُ. قَالَ لَهُ مُوسَى إنَكَ لَغَوِيٌّ مُبِينٌ﴾.

المدينة هنا، القول فيها كالآية السابقة

٨ ـ سورة يوسف، الآية ٣٠

﴿وَقَالَ نِسْوَةٌ في المَدِينَةِ آمْرَأَةُ العَزِيزِ تُرَاوِدُ فَتَاهَا عَنْ نَفْسِهِ قَدْ شَغَفَهَا حُبّاً. إنَّا لَنَرَاهَا في ضَلَالٍ مُبِينٍ﴾.

المدينة هنا، القول فيها كالآية السابقة

٩ـ سورة الحجر، الآية ٦٧

﴿وَجَاءَ أَهْلُ المَدِينَةِ يَسْتَبْشِرُونَ﴾.

المدينة هي، سدوم، إحدى مدائن قوم لوط في فلسطين.

١٠ـ سورة الكهف، الآية ١٩

﴿وَكَذَٰلِكَ بَعَثْنَاهُمْ لِيَتَسَاءَلُوا بَيْنَهُمْ. قَالَ قَائِلٌ مِنْهُمْ، كَمْ لَبِثْتُمْ. قَالُوا لَبِثْنَا يَوْماً أَوْ بَعضَ يَوْمٍ. قَالُوا رَبُّكُمْ أَعْلَمُ بِمَا لَبِثْتُمْ. فَابْعَثُوا أَحَدَكُمْ بِوَرِقِكُمْ هَٰذِهِ إِلَى المَدِينَةِ فَلْيَنْظُر أَيُّهَا أَزْكَى طَعَاماً فَلْيَأْتِكُمْ بِرِزْقٍ مِنْهُ وَلْيَتَلَطَّفْ وَلَا يُشْعِرَنَّ بِكُمْ أَحَداً﴾.

المدينة هنا طرسوس في الاسلام وأقوس قبل الاسلام.

١١ـ سورة الكهف، الآية ٨٢

﴿وَأَمَّا الجِدَارُ فَكَانَ لِغُلَامَيْنِ يَتِيمَيْنِ فِي المَدِينَةِ وَكَانَ تَحْتَهُ كَنْزٌ لَهُمَا وَكَانَ أَبُوهُمَا صَالِحاً. فَأَرَادَ رَبُّكَ أَنْ يَبْلُغَا أَشُدَّهُمَا وَيَسْتَخْرِجَا كَنْزَهُمَا رَحْمَةً مِنْ رَبِّكَ. وَمَا فَعَلْتُهُ عَنْ أَمْرِي. ذَٰلِكَ تَأْوِيلُ مَا لَمْ تَسْتَطِعْ عَلَيْهِ صَبْراً﴾.

هذه المدينة هنا هي، فيما يقال، إنطاكية.

١٢ـ سورة النمل، الآية ٤٨

﴿وَكَانَ فِي المَدِينَةِ تِسْعَةُ رَهْطٍ يُفْسِدُونَ فِي الأَرْضِ وَلَا يُصْلِحُونَ﴾.

المدينة هنا هي «الحِجْر» التي كانت لثمود، قوم النبي صالح.

١٣ـ سورة يٰس، الآية ٢٠

﴿وَجَاءَ مِنْ أَقْصَى المَدِينَةِ رَجُلٌ يَسْعَى. قَالَ يَا قَوْمِ اتَّبِعُوا المُرْسَلِينَ﴾.

المدينة هنا هي، فيما يقال، إنطاكية.

## المدينة: عربياً وغربياً

بعد أن أحصينا عدد المرات التي وردت فيها كلمة «المدينة» في القرآن الكريم فإننا نرى أن نقدم هذه الكلمة من خلال ما دلت عليه في لغة العرب واصطلاحهم. ومقارنة هذا المدلول بما يقابله في لغة الغربيين واصطلاحهم. لا سيما وان هؤلاء الأخيرين، أو كثير منهم على الأقل، يعطون للمدينة مقاييس لغوية واصطلاحية تكاد تختلف اختلافاً جذرياً عن المقاييس التي حددتها المصادر المعجمية والتاريخية عند العرب والمسلمين.

## المدينة، في لغة العرب واصطلاحهم

تُجمع المصادر العربية، في المعاجم اللغوية والمصنفات التاريخية والجغرافية على أن «المدينة» كلمة عربية، وعندما يفسرها اللغويون في معاجمهم فإنهم يدرجونها تحت مادة «مَدَنَ» وهذا ما فعله ابن منظور الأفريقي المصري في موسوعته المعجمية «لسان العرب» حيث قال:

«مَدَنَ بالمكان: أقام به، فعل مُمَات، ومنه المدينة، وهي فعيلة، تجمع على مدائن بالهمز، ومُدْن ومُدُن بالتخفيف والتثقيل. وفيه قول آخر أنه مفعلة من دِنْتُ أي ملكت».

ثم إن ابن منظور يفسر معنى كلمة «المدينة» فيقول: «المدينة: الحصن يبنى في أصطمَّة الأرض، مشتق من ذلك. وكل أرض يبنى بها حصن في أصطمتها فهي مدينة».

إذن، فإن كلمة «المدينة» في «لسان العرب» لها معنيان، أحدهما يعني الإقامة في مكان معين، والآخر يعني الحصن الذي يشاد في وسط أرض معينة. إذ أن الأصطمَّة معناها: وسط الأرض أو أحسن مكان فيها لجهة الإشراف والارتفاع. ومنه قولهم في التنويه بمكان الشخص: هو في أصطمَّة قومه، أي من عليتهم وأشرافهم.

وفي كتاب «تحفة الراكع والساجد في أحكام المساجد» لتقي الدين أبي بكر ابن زيد الجرَّاعي الحنبلي[1] قال صاحب الكتاب، قال قطرب[2] وابن فارس[3] وغيرهما:

---

(١) تحفة الراكع والساجد في أحكام المساجد ـ تأليف تقي الدين أبي بكر بن زيد الجرّاعي المتوفى سنة ٨٨٣ هـ، تحقيق الشيخ طه الولي ـ طبعة أولى (سنة ١٤٠١ هـ ١٩٨١ م) ص ١٥١.

(٢) قطرب، هو: محمد بن المستنير بن أحمد، أبو علي، الشهير بقطرب، توفي سنة ٢٠٦ هـ (٨٢١ م) نحوي، عالم بالأدب واللغة، وهو أول من وضع «المثلث» في اللغة، كان يأخذ بمذهب النظام المعتزلي.

(٣) ابن فارس، هو: أحمد بن فارس بن زكريا القزويني الرازي، ابو الحسين، من أئمة اللغة والأدب، ولد سنة ٢٣٩ هـ وتوفي سنة ٣٩٥ هـ (٩٤١ ـ ١٠٠٤)م. وكانت وفاته بمدينة الريّ.

«هي ـ أي كلمة المدينة ـ مشتقة من «دان» إذا أطاع، والدِّين الطاعة فتكون الميم، على هذا، زائدة».

هذا ما فسّر به اللغويون العرب كلمة «المدينة» من الناحية اللغوية، وهو التفسير المطلق الذي عرفت به هذه الكلمة سواءً في الجاهلية أو الإسلام. وبه أخذ هؤلاء اللغويون في معاجمهم. أما الجغرافيون الغربيون وكذلك اللغويون منهم فإنهم فسّروا كلمة المدينة (Ville) بقولهم: هي مجموعة من البيوت المأهولة التي تتخللها الطرقات والشوارع[٤].

وإن بعض المحققين المعاصرين يقولون إن كلمة «المدينة» ليست عربية وإنما هي آرامية، أو سريانية. ويُرَجِّح أنها كانت تطلق خاصة على المكان الذي يكون فيه «القضاء» ويستدلون على ذلك من أن المقطع «دين» في هذه الكلمة يدل على العدالة، وهذا يعني أن المدينة هي المكان الذي يتوفر فيه العدل والأمن أكثر من أي مكان آخر، لكونها مقر السلطة الحاكمة. وعلى هذا، فإن كلمة: المدينة إذن إنما هي تطلق على المكان الذي يتدبره صاحب السلطة أو من يمثله[٥].



وفي هذا المعنى يقول ادّي شير، رئيس أساقفة سعرد الكلداني في كتابه «الألفاظ الفارسية المعرَّبة» عند كلامه عن كلمة الدين والديانة: «وأما الدين بمعنى الحُكْم والمُلك، فهو مأخوذ من السرياني، ومنه أيضاً مأخوذ الأرمني، أي الحكم، واليوناني أي القصد والفِكْر.»[٦].

ويلوح لنا قبس من الاطمئنان إلى الربط بين كلمة «المدينة» وبين المقطع «دين» الذي يلي الميم في أولها. إذ أن كلمة «الدين» الواردة في الآية «مالك يوم

---

(٤) راجع القاموس الفرنسي «Larousse» وفيه:

Ville n.f. (du let. Villa, maison de campagne) Assamblage d'un grand nombre de maisons disposées par rues.

(٥) أحمد مختار العبادي، في مجلة «عالم الفكر» الكويتية، مجلد ١١ عدد (١) ابريل ـ مايو ـ يونيو ـ ١٩٨٠ ص ١٢٧.

(٦) الالفاظ الفارسية المعرّبة تأليف ادّي شير المتوفى سنة ١٩١٥.

الـدين» بسورة الفـاتحـة في القـرآن الكـريم فسِّرت بـأنها «الجـزاء عـلى الأعـمال والحساب بها»[٧]، واستشهـد المفسرون على هـذا التفسير بقـوله تعـالى في سـورة النور، الآية ٢٥ :

﴿يَوْمَئِذٍ يُوَفِّيهِمُ الله دِينَهُمُ الحَقَّ﴾.

## كلمة «المدينة» عند الإسلاميين

هذا ما فسر اللغويون والجغرافيون والمؤرخون به كلمـة المدينـة من الناحيـة اللغوية، وهو تفسير مجرد ومطلق، عـلى أن هذه الكلمـة أصبحت بعد الإسـلام ذات مدلول مزدوج. الأول: الاسم الجديـد الذي أطلقـه عليها النبي محمـد ﷺ بعد هجرته إليها. وكان إسمها قبل الهجرة «يثرب». وقد ذكـر كتاب السـيرة أن النبي ﷺ أمر المسلمين بإهمال كلمة يثرب وأن يستعملوا كلمة «المدينة» بدلاً منها ونسبوا إليه قوله: «يقولون يثرب»، وهي «المدينة» وكان عليه الصلاة والسلام لا يذكر كلمة «يثرب» أبداً كما كان يؤكد عـلى صحابتـه إجتناب لفظ المـدينة بـاسم يثرب. ونقل السمهوري في كتابه: وفاء الوفا بأخبار دار المصطفى (ﷺ) أن إبن زبـالة[٨] وإبن شبـة[٩] رويا أن النبي ﷺ نهى عن تسميـة «المدينـة = يـثرب» وإن البخاري ذكر في تاريخه حـديث «من قال يـثرب مرة فليقـل المدينـة عشر مرات» وروى أحمد بن حنبل[١٠] وأبويعلى[١١] حديثاً جاء فيه: «من سمى المـدينة يـثرب،

(٧) راجع «الجامع لأحكام القرآن لأبي عبدالله بن أحمد الانصاري القرطبي» ج ١ ص١٤٢.

(٨) ابن زبالة، هو محمد بن الحسن المدني من أصحاب الإمام مالك صاحب المذهب المعروف به، توفي في حدود سنة ٢٠٠ هـ، له كتاب «تاريخ المدينة» أو أخبار المـدينة، ألفـه سنة ١٩٩ هـ. وهو من أقدم الكتب في بابه.

(٩) ابن شبّـة: هو عمر بن شبّة النمـيري، أبو زيـد البصري ثم البغدادي، أخبـاري ولـد سنة ١٧٣ هـ وتوفي بسرّمن رأى سنة ٢٦٢ هـ، له كتاب «أخبار المدينة».

(١٠) أحمد بن حنبل، صاحب المذهب المعروف به، شيباني ثم مروزي ثم بغدادي. ولد ببغـداد في شهـر ربيع الأول سنـة ١٦٤ هـ وتوفي بهـا يوم الجمعـة ١٢ ربيـع الأول سنـة ٢٤١ هـ، وهـو مشهور.

(١١) ابو يعلى، هو: محمد بن الحسين بن محمد بن خلف بن أحمد الفراء، على مذهب الإمـام أحمد ابن حنبل، توفي في ليلة الاثنين ١٩ رمضان سنـة ٤٥٨ هـ ودفن بمقبرة الإمـام أحمد بن حنبـل ببغداد.

فليستغفر الله ثلاثاً، ولهذا قال عيسى بن دينار[١٢]، من سمى المدينة يثرب كُتبتْ عليه خطيئة».

وقد إلتزم المسلمون بما أمرهم به نبيهم محمد ﷺ. فمنذ فجر الاسلام حتى اليوم والمسلمون يطلقون على دار الهجرة اسم «المدينة» وربما أضافوا إليها كلمة «المنوَّرة» من قبيل التكريم لأنها ضمت في تربتها جثمان النبي الطاهر وأحياناً من أجل تمييزها عن غيرها من المدن الأخرى. على أنه يمكن القول، بأنه عندما يتناول الكلام جغرافية الحجاز أو السيرة النبوية فإن كلمة المدينة إذا وردت اتجه الذهن رأساً إلى مدينة الرسول ﷺ التي كانت تسمى في الجاهلية يثرب..

وإن اللغويين وضعوا قواعد، شكلية، فيما يتعلق بالنسبة إلى مدينة الرسول عليه الصلاة والسلام وبالنسبة إلى غيرها من المدن الأخرى، كمدينة أبي جعفر المنصور التي كان إسمها عند بنائها دار السلام. ثم أصبحت تعرف بالمدينة المدورة وبعد ذلك سميت مدينة المنصور إلى أن استقر عليها أخيراً اسم «بغداد».

فقد جاء في «لسان العرب»: وإذا نَسَبْتَ إلى مدينة الرسول عليه الصلاة والسلام قلت مَدَنيٌّ، وإلى مدينة المنصور مديني، وإلى مدائن كسرى مدائني، للفرق بين النسب لئلا يختلط.

على أن إبن دحية قال في كتابه «خصائص الأعضاء»: النسب إلى المدينة النبوية مديني وإلى مدينة أبي جعفر المنصور، وهي بغداد مدني، لأن الميم فيها أصلية والياء زائدة[١٣].

---

(١٢) عيسى بن دينار هو: من المحدثين، ذكره ابن حجر العسقلاني في تهذيبه وذكر أن البخاري قال عنه إنه ثقة.

(١٣) تحفة الراكع والساجد في أحكام المساجد، للجرّاعي، تحقيق الشيخ طه الولي طبعة (١) بيروت سنة ١٤٠١ هـ (١٩٨١ م) ص ١٥١، وابن دحية هو: عمر بن الحسن الجميل الكلبي، ولد في ذي القعدة سنة ٥٤٦ هـ وتوفي يوم ١٤ ربيع الأول سنة ٦٣٢ هـ، وكانت ولادته في بلنسية في الأندلس. ووفاته بالقاهرة. وهو أول من ألف «المولد» في الإسلام.

والمدلول الثاني الذي وضعه الإسلاميون للتعريف بالمدينة هو أنها البلد الذي يكون فيها منبر، والمقصود بالمنبر هنا هو المسجد الجامع الذي تقام فيه الصلاة الجامعة يوم الجمعة، حيث يدعو فيه الخطيب للخليفة الحاضر أو السلطان القائم وفي هذا المعنى قال آدم متز (ADAM MEZ) في كتابه «الحضارة الإسلامية في القرن الرابع الهجري» عند كلامه عن «أحوال المدن»:

«. . والعلامة التي تعرف بها المدينة، هي أن يكون بها منبر» ونقل متز عن كتاب «أحسن التقاسيم في معرفة الأقاليم» للمقدسي أنه كان ببلاد ما وراء النهر - أي آسيا الوسطى في الاتحاد السوفياتي اليوم - قرى كبار لا يعوزها من رسوم المدن وآلاتها إلا الجامع . . وكم تعب أهل بيكند حتى وضعوا بها المنبر! . .»[١٤].

وإن بعض الفقهاء، لا سيما الأحناف منهم، يشترطون أن لا تقام الجمعة إلا في المدن التي تقام فيها الحدود، أي العقوبات الجزائية التي فرضها الاسلام على المخالفين للأحكام الدينية والشرعية. وعلى هذا يمكن أن تعرَّف المدينة في الإسلام بأنها المكان الذي تستوفى فيه أسباب العدل والأمن أكثر من أي مكان آخر، لكونها المقر المركزي للسلطة الحاكمة. وبذلك قصروا اسم المدينة على البلد الذي يكون فيه مقر السلطان أو من ينوب منابه. فإن كان صاحب السلطة هو الخليفة نفسه كانت المدينة عاصمته، وإن كان صاحب السلطة الوالي فإن المدينة هي عاصمة إقليم هذا الوالي. وإن كان صاحب السلطة قائداً على الثغور. كانت «المدينة» قاعدة لما يليه هذا القائد من الثغور.

وإذا رجعنا إلى ابن خلدون الذي كانت مقدمته المشهورة أول ما وُضع في مبادىء علم الإجتماع (Sociologie) في القرون الوسطى، فإننا نجد في هذه المقدمة أن مؤلفها العالم الاجتماعي الكبير قد لحظ إرتباط معنى «المدينة»[١٥] بسيادة الدولة فيها، مع ما تقتضيه هذه السيادة من سلطة الأمر والنهي والاهتمام

(١٤) الحضارة الإسلامية في القرن الرابع الهجري لآدم متز (الترجمة العربية لمحمد عبد الهادي أبي ريدة ج ٢ ص ٢٢٣.

(١٥) مقدمة العلاّمة ابن خلدون، طبعة (٣) بالمطبعة الأدبية في بيروت سنة ١٩٠٠ م، ص ٣٦٨.

بالعمران والاستقرار. وذلك حيث قال في المقدمة المذكورة «إن الحضارة في الأمصار - يعني المدن - من قبل الدول، وأنها - أي الأمصار - ترسخ باتصال الدولة ورسوخها»[١٦].

وعلى هذا، فإن المدينة، حتى تسمى مدينة، لن يتأتى لها ذلك بسبب اتساع رقعة مساحتها ولا بكثافة عدد سكانها. ولكن بوجود السلطة الحاكمة فيها، إذن حيث تكون السلطة الحكومية بمؤسساتها الادارية والتنفيذية والقضائية تكون ثمّة «المدينة»[١٧].

## طبقات المدن كما حددها الجغرافيون الإسلاميون

لسنا الآن بصدد ما ورد في كتب المؤرخين والجغرافيين المسلمين بشأن الصفات العامة التي اشتهرت بعض المدن بها. مثل قول الجاحظ، الأمصار عشرة: الصناعة بالبصرة، والفصاحة بالكوفة، والخير ببغداد، والغدر بالرّيّ، والحسد بهراة، والجفاء بنيسابور، والبخل بمرو، والطرمذة بسمرقند، والمروءة ببلخ، والتجارة بمصر»[١٨].



إذ أننا نعتقد أن مثل هذا التصنيف لا يعدو أن يكون انطباعاً شخصياً لواضعه نتيجة لمزاجه الخاص أو لتأثره بظروف معينة انعكست في أقواله. وما نقصده بقولنا «طبقات المدن» هو تحديد أسمائها في ضوء تقسيماتها الإدارية داخل

---

(١٦) كان العرب يسمون المدينة الكبيرة «مصراً» وكانت كلمة «مصر» في صدر الإسلام أيام الفتوح الأولى تطلق على عواصم أقاليم البلاد المفتوحة، ومن أشهر المدن التي انسحب عليها اسم «المصر» مدينة الكوفة والبصرة في العراق، وكثيراً ما كان المؤرخون الإسلاميون يجمعون هاتين المدينتين تحت اسم «المصران».

(١٧) راجع ما كتب في هذا الصدد المستشرقة إيرا لابيدوس (IRA LAPIDUS) في كتابها:
MIDDLE ESTERN Cities, P. 74, CALIFORNIA / 1969
- أشار إلى هذا الكتاب أحمد مختار العبادي، في مجلة «عالم الفكر» الكويتية، المجلد (١١) العدد الأول سنة ١٩٨٠ م.

(١٨) نقلنا هذا الكلام من كتاب «الحضارة الإسلامية في القرن الرابع الهجري» تأليف آدم متز (الترجمة العربية) ومصدره كما يقول مؤلف الكتاب «تاريخ بغداد» مخطوط باريس ص ١٥.

كل قطر من الأقطار الإسلامية، ثم ننتقل بعد ذلك إلى تحديد أسمائها من خلال أغراضها العسكرية على تخوم الدولة الإسلامية.

ونبدأ أولاً بالكلام على طبقات المدن من الناحية الإدارية وفقاً لما كان عليه وضعها العصور الإسلامية المتقدمة. فنقول إن هذه الطبقات كانت كما يلي: الأمصار ـ القصبات ـ المدن أو المدائن ـ النواحي ـ القرى.

وفيما يلي توضيح طبيعة كل طبقة في حدود النظم الحكومية التي كانت سائدة:

١ ـ الأمصار:

هي جمع ومفردها المِصْر، بكسر الميم وتسكين الصاد، والمصر في اللغة هو الحاجز بين الشيئين. وقيل للمدينتين الكوفة والبصرة، في العراق، المصران. لأن عمر بن الخطاب، رضي الله عنه، ثاني الخلفاء الراشدين، قال لقواد الحملة الذين حرروا العراق من الفرس وأسسوا المدينتين المذكورتين «لا تجعلوا البحر فيما بيني وبينكم، مصّروها. ومصّروها هنا أي صيروها مصراً بين البحر وبيني، أي حدّاً.

وفي حديث مواقيت الحج: لما فُتح هذان المِصْران، أي الكوفة والبصرة. ومن الناحية الاصطلاحية، كما جاء في معجم «لسان العرب»: المصر في كلام العرب كل كورة تقام فيها الحدود ـ أي تكون فيها سلطة تنفيذية ـ ويُقسم فيها الفيء، والصدقات من غير مؤامرة للخليفة. وقوله من غير مؤامرة للخليفة، أي من غير الرجوع إليه لمعرفة رأيه أو الحصول على إذنه.

والأمصار، حسب المفهوم الإداري الإسلامي القديم هي البلاد التي يقيم بها السلطان ـ أي رئيس الدولة ـ وتجتمع فيها الدواوين ـ أي الحكومة ـ وتقلّد منها الأعمال ـ أي توجه الوظائف ـ وتضاف إليها مدن الأقاليم ـ أي تُتبع بها بقية الوحدات الإقليمية الأخرى التي يتألف منها القطر.

٢ ـ القصبات :

هي جمع ومفردها «القَصَبَة» بفتح القاف والصاد والباء. والقصبة في اللغة معناها جوف القصر، كما قيل إنها القصر نفسه. والقصبة أيضاً يراد بها البناء الذي يكون في جوف الحصن. وأحياناً يطلق اسم «القصبة» على المدينة أو على معظمها، أي قسمها الرئيسي، ويقال كذلك: قصبة البلاد أي مدينتها، كما تطلق القصبة بمعنى القرية، أو وسط القرية.

وفي الاصطلاح الإداري الإسلامي، فإن المسلمين استعملوا «القصبات» بمعنى عواصم الأقاليم الجهوية، وصنفوها بمقام الحجَّاب من الملوك.

٣ ـ المدن، أو المدائن

هي جمع، ومفردها «المدينة» وقد سلف منا القول في معناها من حيث اللغة فلا حاجة للتكرار. وقد جاء لفظ المدائن في القرآن الكريم إشارة إلى المدن التي كانت تحت سلطان فرعون مصر أيام موسى النبي. وذلك في قوله تعالى بالآية ١١١ من سورة الأعراف ﴿قَالُوا أَرْجِهْ وَأَخَاهُ وَأَرْسِلْ فِي الْمَدَائِنِ حَاشِرِينَ﴾ وتكررت الآية نفسها بهذا النص في الآية ٣٦ من سورة الشعراء. وفي الآية ٥٣ من هذه السورة قال الله تعالى: ﴿فَأَرْسَلَ فِرْعَوْنُ فِي الْمَدَائِنِ حَاشِرِينَ﴾ والمقصود بكلمة «المدائن» في كل مرة هو المدن التي كانت بحوزة فرعون مصر أيام موسى النبي.

وهذه الكلمة في الاصطلاح الإداري الإسلامي تطلق على ما يلي القصبة في الأقاليم، ومقامها مقام الجند عند الملوك.

٤ ـ النواحي :

هي جمع ومفردها «الناحية» ومعناها في اللغة: جانب الشيء. وفي الاصطلاح الإداري الإسلامي كانت تطلق على الجهة، أو المنطقة التابعة لغيرها من الوحدات الإقليمية التي هي أكبر منها.

٥ ـ القرى :

هي جمع، ومفردها «القرية» بفتح القاف وبكسرها. وقد فسّرها معجم لسان العرب بالمصر الجامع، وقال: القرية من المساكن والأبنية والضياع قد

تطلق على المدن. وفي «الجامع لأحكام القرآن» لأبي عبدالله محمد بن أحمد الأنصاري القرطبي، القرية: المدينة، سميت بذلك لأنها تقرّت، أي اجتمعت، ومنه قريت الماء في الحوض، أي جمعته. والقِرْيَة، بكسر القاف، لغة اليمن.

وقد وردت هذه الكلمة في القرآن الكريم عدة مرات، مفردة ومثناة وجمعاً. على أن المقصود بها لم يكن دائماً واحداً، بل هو يختلف من حين لآخر وفقاً للمناسبة التي أنزلت بها الآية التي تتضمنها. من ذلك:

١ ـ القرية: بمعنى البلد الكبير يكون أقل من المدينة، أو هي كل مكان اتصلت به الأبنية ومثناها: قريتان، والجمع قرى، وفيما يلي الآيات التي جاءت في القرآن الكريم بهذا المعنى:

ـ ﴿وَإِذْ قُلْنَا ٱدْخُلُوا هَٰذِهِ ٱلْقَرْيَةَ. . .﴾ (البقرة / ٥٨ والأعراف / ١٦١).

قل القرطبي: اختلف في تعيينها ـ أي هذه القرية ـ فقال الجمهور هي بيت المقدس وقيل إريحا، من بيت المقدس، قال عمر بن شبة: كانت قاعدة ومسكن ملوك، ابن كيسان: الشام، الضحّاك: «الرملة والأردن وفلسطين وتدمر».

ـ ﴿أَوْ كَالَّذِي مَرَّ عَلَىٰ قَرْيَةٍ وَهِيَ خَاوِيَةٌ عَلَىٰ عُرُوشِهَا. . .﴾ البقرة / ٢٥٩.

قال المفسّرون إن هذه القرية هنا هي حطام البيوت التي كانت في وسط بيت المقدس بعد أن دمرها بختنصر البابلي.

ـ ﴿. . وَمَا لَكُمْ لَا تُقَاتِلُونَ فِي سَبِيلِ ٱللَّهِ وَٱلْمُسْتَضْعَفِينَ مِنَ ٱلرِّجَالِ وَٱلنِّسَاءِ وَٱلْوِلْدَانِ ٱلَّذِينَ يَقُولُونَ رَبَّنَا أَخْرِجْنَا مِنْ هَٰذِهِ ٱلْقَرْيَةِ ٱلظَّالِمِ أَهْلُهَا وَٱجْعَل لَّنَا مِن لَّدُنكَ وَلِيًّا وَٱجْعَل لَّنَا مِن لَّدُنكَ نَصِيرًا﴾ (النساء / ٧٥).

اجمع المفسرون بأن المقصود بالقرية هنا مكة المكرمة.

ـ ﴿وَكَذَٰلِكَ جَعَلْنَا فِي كُلِّ قَرْيَةٍ أَكَابِرَ مُجْرِمِيهَا لِيَمْكُرُوا فِيهَا، وَمَا يَمْكُرُونَ إِلَّا بِأَنفُسِهِمْ وَمَا يَشْعُرُونَ﴾ (الانعام / ١٢٣).

يقصد بالقرية هنا المعنى العام لهذه الكلمة وهو المدينة.

- ﴿وَإِذَا أَرَدْنَا أَنْ نُهْلِكَ قَرْيَةً أَمَرْنَا مُتْرَفِيهَا فَفَسَقُوا فِيهَا فَحَقَّ عَلَيْهَا ٱلْقَوْلُ فَدَمَّرْنَاهَا تَدْمِيراً﴾.

المقصود بالقرية هنا معناها العام، كما في السابق.

- ﴿فَانْطَلَقَا حَتَّىٰ إِذَا أَتَيَا أَهْلَ قَرْيَةٍ ٱسْتَطْعَمَا أَهْلَهَا..﴾ (الكهف / ٧٧).

قيل إن هذه القرية هي: ابلّة، بلدة على شاطىء دجلة في زاوية الخليج الذي يدخل الى مدينة البصرة، وهي أقدم من البصرة (ياقوت في معجم البلدان). وقيل إنها انطاكية، وقيل إنها الجزيرة الخضراء بالأندلس. وقيل إنها باجروان بناحية أذربيجان. وقيل إنها برقة، وقيل هي احدى قرى الروم واسمها ناصرة وإليها تنسب النصارى، نقول: والله أعلم بحقيقة هذه القرية واسمها ومكانها.

- ﴿وَلَقَدْ أَتَوْا عَلَى ٱلْقَرْيَةِ ٱلَّتِي أُمْطِرَتْ مَطَرَ ٱلسَّوْءِ..﴾ (الفرقان / ٤٠).

هذه القرية، قيل إنها قرية قوم لوط ويقصد بها مدائنهم في فلسطين، جبرها الله وردها للعروبة والإسلام.

- ﴿وَلَوْ شِئْنَا لَبَعَثْنَا فِي كُلِّ قَرْيَةٍ نَذِيراً﴾ (الفرقان / ٥١).

المقصود بالقرية هنا، معناها العام بدون تحديد اسمها أو مكانها.

- ﴿قَالَتْ إِنَّ ٱلْمُلُوكَ إِذَا دَخَلُوا قَرْيَةً أَفْسَدُوهَا وَجَعَلُوا أَعِزَّةَ أَهْلِهَا أَذِلَّةً وَكَذَٰلِكَ يَفْعَلُونَ﴾ (النحل / ٣٤).

وردت كلمة القرية هنا بمعناها العام، كما في السابق.

﴿إِنَّا مُنْزِلُونَ عَلَىٰ أَهْلِ هَٰذِهِ ٱلْقَرْيَةِ رِجْزاً مِنَ ٱلسَّمَاءِ بِمَا كَانُوا يَفْسُقُونَ﴾ (العنكبوت/ ٣٤).

المقصود هنا قرية قوم لوط في فلسطين، جبرها الله وردها للعروبة والإسلام.

ـ ﴿وَمَا أَرْسَلْنَا فِي قَرْيَةٍ مِنْ نَذِيرٍ إلاَّ قَالَ مُتْرَفُوهَا إنَّا بِمَا أُرْسِلْتُمْ بِهِ كَافِرُونَ﴾ (سبأ / ٣٤).

يقصد بالقرية هنا معناها العام كما في السابق.

ـ ﴿وَٱضْرِبْ لَهُمْ مَثَلاً أَصْحَابَ القَرْيَةِ إذْ جَاءَهَا ٱلْمُرْسَلُونَ﴾ (يس / ١٣).

قيل إن هذه القرية هي أنطاكية، اتفق على هذا التأويل جميع المفسرين.

ـ ﴿وَكَذَلِكَ مَا أَرْسَلْنَا مِنْ قَبْلِكَ فِي قَرْيَةٍ مِنْ نَذِيرٍ إلاَّ قَالَ مُتْرَفُوهَا إنَّا وَجَدْنَا آبَاءَنَا عَلَى أُمَّةٍ وَإنَّا عَلَى آثَارِهِمْ مُقْتَدُونَ﴾ (الزخرف / ٢٣).

القرية هنا واردة بمعناها العام بدون تحديد الاسم والمكان.

٢ ـ القرية ويراد بها بطريق المجاز الناس الذين يقيمون فيها، وذلك من قبيل إطلاق اسم المكان على السكان.

ـ ﴿وَكَمْ مِنْ قَرْيَةٍ أَهْلَكْنَاهَا فَجَاءَهَا بَأْسُنَا بَيَاتاً أَوْ هُمْ قَائِلُونَ﴾ (الاعراف / ٤).



المراد بالقرية هنا سكانها.

ـ ﴿وَسْأَلْهُمْ عَنِ ٱلقَرْيَةِ ٱلَّتِي كَانَتْ حَاضِرَةَ البَحْرِ إذْ يَعْدُونَ فِي السَّبْتِ إذْ تَأْتِيهِمْ حِيتَانُهُمْ يَوْمَ سَبْتِهِمْ شُرَّعاً وَيَوْمَ لاَ يَسْبِتُونَ لاَ تَأْتِيهِمْ، كَذَلِكَ نَبْلُوهُمْ بِمَا كَانُوا يَفْسُقُونَ﴾. (الاعراف / ١٦٣).

المراد بالقرية هنا، سكانها.

ـ ﴿فَلَوْلاَ كَانَتْ قَرْيَةٌ آمَنَتْ فَنَفَعَهَا إيمَانُهَا إلاَّ قَوْمَ يُونُسَ لَمَّا آمَنُوا كَشَفْنَا عَنْهُمْ عَذَابَ الخِزْيِ فِي الحَيَاةِ الدُّنْيَا وَمَتَّعْنَاهُمْ إلَى حِينٍ﴾ (يونس / ٩٨).

المراد بالقرية هنا سكانها.

ـ ﴿وَسْئَلِ ٱلقَرْيَةَ ٱلَّتِي كُنَّا فِيهَا وَٱلعِيرَ ٱلَّتِي أَقْبَلْنَا فِيهَا، وَإنَّا لَصَادِقُونَ﴾ (يوسف / ٨٢).

المراد بالقرية هنا سكانها، وهي مصر، والمقصود أهلها المصريون. وقيل بل المراد بها إحدى قرى مصر التي نزل بها إخوة يوسف النبي للتزود بالميرة والطعام.

ـ ﴿وَمَا أَهْلَكْنَا مِنْ قَرْيَةٍ إِلاَّ وَلَهَا كِتَابٌ مَعْلُومٌ﴾ (الحجر / ٤).

المراد بالقرية هنا السكان في أي بلد كانوا.

ـ ﴿وَضَرَبَ الله مَثَلاً قَرْيَةً كَانَتْ آمِنَةً مُطْمَئِنَّةً يَأْتِيهَا رِزْقُهَا رَغداً مِنْ كُلِّ مَكَانٍ، فَكَفَرَتْ بِأَنْعُمِ الله، فَأَذَاقَهَا الله لِبَاسَ الجُوعِ وَالخَوْفِ بِمَا كَانُوا يَصْنَعُونَ﴾ (النحل / ١١٢).

اختلف المفسرون في تأويل معنى القرية هنا، وفيما يلي أقوالهم:

أ ـ المراد بالقرية أهل مكة من مُضَر.

ب ـ أو أهل مكة عموماً.

ج ـ أو أهل المدينة، بسبب قتل عثمان بن عفان رضي الله عنه (؟) وما حدث بها بعد رسول الله ﷺ من الفتن (وهذا القول منسوب إلى حفصة وعائشة زجي النبي ﷺ).

د ـ أو أن المقصود بالقرية كل جماعة ينطبق عليهم معنى الآية.

ـ ﴿وَإِنْ مِنْ قَرْيَةٍ إِلاَّ نَحْنُ مُهْلِكُوهَا قَبْلَ يَوْمِ الْقِيَامَةِ أَوْ مُعَذِّبُوهَا عَذَاباً شَدِيداً كَانَ ذَلِكَ فِي الكِتَابِ مَسْطُوراً﴾ (الاسراء / ٥٨).

المراد بالقرية هنا، الناس طُرّاً حيثما سكنوا من البلاد في جميع أنحاء العالم.

ـ ﴿مَا آمَنَتْ قَبْلَهُمْ مِنْ قَرْيَةٍ أَهْلَكْنَاهَا، أَفَهُمْ يُؤْمِنُونَ﴾ (الانبياء / ٦).

المراد بالقرية هنا، قوم صالح (النبي) الذين كانوا سكانها.

ـ ﴿وَكَمْ قَصَمْنَا مِنْ قَرْيَةٍ كَانَتْ ظَالِمَة وَأَنْشَأْنَا بَعْدَهَا قَوْماً آخَرِينَ﴾ (الأنبياء / ١١).

قيل في المراد بالقرية هنا، سكان بعض المدن في اليمن. وقيل المراد بها أهل حَضُور وكان بُعث إليهم نبي اسمه شعيب بن ذي مَهْدم، وهو غير شعيب النبي صاحب مَدْين وكانت حضور بأرض الحجاز من ناحية الشام.

- ﴿وَلُوطاً آتَيْنَاهُ حُكْماً وَعِلْماً وَنَجَّيْنَاهُ مِنَ القَرْيَةِ الَّتِي كَانَتْ تَعْمَلُ الخَبَائِث إِنَّهُمْ كَانُوا قَوم سُوءٍ فَاسِقِينَ﴾ (الأنبياء / ٧٤).

المراد بالقرية هنا: أهل سدوم وكانوا يسكنون سبع قرىٰ، قلب الله تعالى ستاً منها وأبقى السابعة وهي قرية زغر التي فيها الثمر من كورة فلسطين إلى حد الشراة (جبل من عرفات الى حد نجران، بالحجاز) وإنما أبقى الله هذه القرية من أجل لوط النبي وعياله.

- ﴿وَحَرَامٌ عَلَى قَرْيَةٍ أَهْلَكْنَاهَا أَنَّهُمْ لاَ يَرْجِعُونَ﴾ (الأنبياء / ٩٥).

المراد بالقرية هنا الناس طرّاً في أي مكان كانوا.

- ﴿فَكَأَيِّنْ مِنْ قَرْيَةٍ أَهْلَكْنَاهَا وَهِيَ ظَالِمَةٌ، فَهِيَ خَاوِيَةٌ عَلَى عُروشِهَا وبِئْرٍ مُعَطَّلَةٍ وَقَصْرٍ مَشِيدٍ﴾ (الحج / ٤٥).

المراد بالقرية هنا سكانها.

- ﴿وَكَأَيِّنْ مِنْ قَرْيَةٍ أَمْلَيْتُ لَهَا وَهِيَ ظَالِمَةٌ، ثُمَّ أَخَذْتُهَا، وَإِلَيَّ المَصِير﴾ (الحج/٤٨).

المراد بالقرية هنا، الناس جميعاً في أي مكان كانوا.

- ﴿وَمَا أَهْلَكْنَا مِنْ قَرْيَةٍ إِلاَّ لَهَا مُنْذِرُونَ﴾ (الشعراء / ٢٠٨).

المراد بالقرية هنا، الناس في كل مكان من أنحاء العالم.

- ﴿وَكَمْ أَهْلَكْنَا مِنْ قَرْيَةٍ بَطِرَتْ مَعِيشَتَهَا، فَتِلْكَ مَسَاكِنُهُمْ لَمْ تُسْكَنْ مِنْ بَعْدِهِمْ إِلاَّ قَلِيلاً، وَكُنَّا نَحْنُ الوَارِثِينَ﴾ (القصص / ٥٨).

المراد بالقرية هنا، الناس في أي بلد من البلاد.

- ﴿وَكَأَيِّنْ مِنْ قَرْيَةٍ هِيَ أَشَدُّ قُوَّةً مِنْ قَرْيَتِكَ الَّتِي أَخْرَجَتْكَ أَهْلَكْنَاهُمْ فَلَا نَاصِرَ لَهُمْ﴾ (محمد / ١٣).

المراد بالقرية هنا، أهلها.

- ﴿وَكَأَيِّنْ مِنْ قَرْيَةٍ عَتَتْ عَنْ أَمْرِ رَبِّهَا وَرُسُلِهِ فَحَاسَبْنَاهَا حِسَاباً شَدِيداً وَعَذَّبْنَاهَا عَذَاباً نُكْراً﴾ (الطلاق / ٨).

المراد هنا بالقرية، أهلها القاطنون فيها.

- ﴿وَهَذَا كِتَابٌ أَنزَلْنَاهُ مُبَارَكٌ مُصَدِّقُ الَّذِي بَيْنَ يَدَيْهِ، وَلِتُنْذِرَ أُمَّ القُرَى وَمَنْ حَوْلَهَا وَالَّذِينَ يُؤْمِنُونَ بِالآخِرَةِ، يُؤْمِنُونَ بِهِ، وَهُمْ عَلَى صَلَاتِهِمْ يُحَافِظُونَ﴾ (الانعام / ٩٢).

المراد بأم القرى، سكان مكة المكرمة وما حولها من القرى.

- ﴿وَكَذَلِكَ أوحينا إِلَيْكَ قُرْآناً عَرَبِيّاً لِتُنْذِرَ أُمَّ القُرَى وَمَنْ حَوْلَهَا وَتُنْذِرَ يَوْمَ الجَمْعِ لَا رَيْبَ فِيهِ، فَرِيقٌ فِي الجَنَّةِ وَفَرِيقٌ فِي السَّعِيرِ﴾ (الشورى / ٧).

المراد المعنى نفسه في الآية السابقة.

## طبقات المدن الإسلامية العسكرية

في السطور السابقة قدّمنا أقسام المدن التي كانت لها صفة إدارية في العالم الإسلامي. وإننا الآن نأتي على بيان أصناف المدن التي دخلت في التاريخ الإسلامي تحت تسميات اصطلاحية مستمدة من طبيعة دورها في الحياة العسكرية عند المسلمين.

ومن المعروف أن الإسلام، بوصفه ديناً يلزم اتباعه بالدعوة إليه والحفاظ عليه وحضّ الناس جميعاً على الدخول فيه بالوسائل الفكرية والمادية التي قررها الكتاب الكريم والسنة المشرفة. ولذلك فإن الشريعة الغراء قسمت العالم إلى قسمين: أحدهما «دار الإسلام»، أي البلاد الإسلامية، والآخر «دار للحرب».

وهذا التقسيم متفق عليه عند كتّاب السِّيَر، أو ما يسمى في أيامنا، القانون

الدولي الخاص والقانون الدولي العام، على أن هناك بعض هؤلاء الكتاب أضافوا قسماً ثالثاً، يتوسط الدارين المذكورين وهذا القسم الثالث أطلقوا عليه اسم «دار العهد» أي البلاد التي تعاقدت مع المسلمين على الموادعة بموجب عهد (معاهدة) لفترة من الزمن، على نمط عهد الحديبية الذي عقد بين النبي ﷺ وبين كفار قريش في العام السادس بعد الهجرة[١٩].

والمدن العسكرية في الإسلام يقابلها في أيامنا ما يطلق عليه عادة اسم «القواعد العسكرية» التي تقيمها الدول داخل ترابها الوطني أو خارجه، سواءً في البر أو في البحر، وذلك من أجل استخدامها لدعم استراتيجيتها الحربية الذاتية أو لاستخدامها في عملياتها المسلحة عند نشوب القتال بينها وبين أعدائها أو عند توقع نشوبه.

والمدن العسكرية في الإسلام تندرج تحت أربعة أسماء وهي التالية:

١ ـ الثغور ـ ٢ ـ الرباطات ـ ٣ ـ العواصم ـ ٤ ـ العسكر.

وفيما يلي تفصيل الكلام في هذا النوع من المدن، لغة واصطلاحاً.

١ ـ الثغور:

وهي جمع ومفردها الثغر. ولها في اللغة أكثر من معنى، قال صاحب «تاج العروس من جواهر القاموس»: الثغر، من خيار العشب. . والثغر كل جوبة أو عورة منفتحة. . والثغر، الفم أو هو اسم الأسنان كلها. . والثغر، ما يلي دار الحرب. . والثغر، موضع المخافة من خروج البلدان. . والثغر هو الموضع الذي يكون حداً فاصلاً بين بلاد المسلمين والكفار. . وأصل الثغر الكسر والهدم، وثغرت الجدار: هدمته ومنه قيل للموضع الذي تخاف أن يأتيك العدو منه في جبل أو حصن: ثغر، لاتلافه وإمكان دخول العدو منه.

(١٩) كانت مدة العمل بعهد الحديبية عشر سنين، ومن هنا تقرر في الإسلام أن لا تتجاوز المعاهدات التي تبرم بين المسلمين وبين أهل الأديان الأخرى مدة عشر سنين، حتى لا تتحول إلى صلح دائم بحيث يتعطل الجهاد الذي فرضه الإسلام من أجل حماية الدعوة ونشرها في الخافقين.

وفي الاصطلاح العسكري عند المسلمين فإن الثغور هي المدن الحصينة التي أنشئت على حدود الدولة الإسلامية لاستعمالها في صد العدو أو لتكون منطلقاً للإغارة عليه داخل أراضيه الإقليمية.

والثغور، بوجه عام، يمكن أن تطلق عليها اسم «المسالح» أي المدن المسلحة، وهي في العادة تكون في التخوم البرية التي تفصل دار الإسلام عن دار الحرب، أو بكلمة أخرى، التي تتصل ما بين الدول الإسلامية وبين الدول الأجنبية، وذلك في الجهات المتقابلة بين هذي وتلك على الأرض اليابسة، على أن جرجي زيدان عندما تكلم عن الثغور في كتابه: «تاريخ التمدن الإسلامي» قال: «ويراد بها حدود المملكة الإسلامية براً وبحراً.. وكانت ثغور الشام في أيام الخلفاء الراشدين أنطاكية وغيرها من السواحل التي سماها الرشيد عواصم... وفعلوا ـ أي المسلمون ـ نحو ذلك في حدود المملكة الإسلامية من جهة البر، فاتخذوا مدناً حصينة جعلوها ثغوراً يقيمون فيها الجند والسلاح في قلاع، لدفع العدو أو لغزو بلاده... والحدود البحرية هي على الإطلاق ثغور الشام ومصر...»[٢٠].



وقد جرت عادة الصحف بأواخر القرن الماضي وأوائل القرن الحالي أن تطلق اسم «الثغر» على أي مدينة إسلامية واقعة عند ساحل البحر، فكانت تقول: ثغر بيروت، وثغر طرابلس، وثغر الاسكندرية.. وهكذا بالنسبة لجميع المدن الساحلية في الأقطار الإسلامية. وهو استعمال طارىء على هذا النوع من المدن، وقد طوى الزمن هذا الإصطلاح ولم يعد أحد من أبناء زماننا يستعمله. وأغلب الظن أن أهل القرن الماضي كانوا يطلقون على المدن المذكورة اسم «الثغر» تشبيهاً لها بالمعنى اللغوي لهذه الكلمة وهو الفم، كما بيّنا من قبل، وذلك أن هذه المدن الساحلية تعتبر مدخلاً إلى ما وراءها من المدن البرّية مثلما أن الفم هو المدخل إلى باطن الإنسان.

(٢٠) تاريخ التمدن الإسلامي، تأليف جرجي زيدان، منشورات دار مكتبة الحياة ـ بيروت ج ١ ص ٢٠٢ ـ ٢٠٣.

## تاريخ الثغور وأنواعها ومواطنها

أرجع المؤرخون تاريخ إنشاء الثغور في الإسلام إلى زمن عمر بن الخطاب رضي الله عنه فقد ذكر الطبري[٢١] أن عمر خرج إلى الشام في خرجته الأخيرة سنة ١٧ هـ «وقسم الأرزاق وسمى الشواتي والصوائف وسدّ فروج الشام ومسالحها وأخذ يدور بها وسمّى ذلك في كل كورة... وقفل عمر من الشام إلى المدينة في ذي الحجة (سنة ١٧ هـ) وخطب حين أراد القفول، فحمد الله وأثنى عليه وقال: ألا إني ولِّيت عليكم وقضيت الذي عليّ في الذي ولاني الله من أمركم، إن شاء الله قسطنا بينكم فيأكم ومنازلكم ومغازيكم وأبلغنا ما لديكم، فجندنا لكم الجنود وهيأنا لكم الفروج وبوأناكم ووسّعنا عليكم ما بلغ فيؤكم وما قاتلتم عليه من شأنكم وسمينا لكم أطماعكم وأمرنا لكم بأعطائكم وأرزاقكم ومعادنكم فمن علم عِلْم شيء ينبغي العمل به فبلغًنا نعملْ به إن شاءالله، ولا قوة إلا بالله. وحضرت الصلاة وقال للناس لو أمرت بلالاً[٢٢] فأذّن فأمره فأذّن، فما بقي أحد كان أدرك رسول الله ﷺ وبلال يؤذن إلا بكى حتى بلّ لحيته، وعمر أشدهم بكاءً وبكى من لم يدركه ببكائهم ولذكره ﷺ».

ويتبين من كلام الطبري أن عمر بن الخطاب أطلق اسم «الفروج» على ما عرف بعده باسم «الثغور» وكلا الإسمين هما لمسمّى واحد، فقد جاء في «لسان العرب»: الفرج، الثغر المخوف، وهو موضع المخافة، قال (أي الشاعر):

فغدت، كلا الفرْجين تحسب أنه    مولى المخافة : خلْفَها وأمامها

وجمعه فروج، سمّي فرْجاً لأنه غير مسدود، وفي حديث عمر: قَدِم رجل من بعض الفروج، يعني الثغور، وَاحِدُها فَرْج.. قال أبو عبيدة[٢٣] الفرجان:

---

(٢١) تاريخ الأمم والملوك، للإمام أبي جعفر محمد بن جرير الطبري، طبع المطبعة التجارية بمصر سنة ١٣٥٧ هـ (١٩٣٩ م) ج ٣ ص ١٦٥ ـ ١٦٦.

(٢٢) بلال: هو بلال بن رباح الحبشي، مؤذن النبي ﷺ وخازنه على بيت المال، شارك النبي ﷺ في جميع حروبه، توفي بدمشق سنة ٢٠ هـ، وقبره فيها يزار ويتبرك به.

(٢٣) أبو عبيدة، واسمه معمربن المثنى، عاش في البصرة وتوفي فيها سنة ٢٠٩ هـ وكان عالماً لغوياً =

السند وخراسان، وقال الأصمعي: سجستان وخراسان، وأنشد قول الهذلي: عَلَى أَحَدِ الفَرْجَيْنِ كَانَ مُؤَمِّرِي.

وفي عهد الحجاج: استعملنك على الفرْجين والمصرين؛ الفرجان: خراسان وسجستان، والمصران: «الكوفة والبصْرة».

وإن البلاذري أشار في كتابه: فتوح البلدان[٢٤]، إلى أن الثغور انشئت في تخوم الدولة الإسلامية المقابلة لبلاد الروم ـ تركية اليوم ـ وكان ذلك في أيام عمر ابن الخطاب.

## المدن الثغور: سبب انشائها

وكان الذي حدا بالخليفة عمر بن الخطاب أن يتخذ المدن الثغور لجند المسلمين في تخوم الدولة الإسلامية على عهده، هو حرصه على أن لا يقيم هؤلاء الجنود داخل المدن التي يفتحونها، بل يظلوا في أرياضها وضواحيها لكي لا يظلموا أهل هذه المدن عند مشاركتهم سكناها، هذا من جهة، ومن جهة ثانية رغبته في أن يبقى العرب محتفظين بأصالتهم القومية وأن تبقى طبائعهم العربية خالصة من شوائب العجمة والهجنة. ولقد كان من عادة الخلفاء، منذ أيام عمر أن يرسلوا مع جنود الفتح عائلاتهم للإقامة معهم حيث ينتهي بهم الفتح، فكان هذا الوضع، بالإضافة إلى العاملين السابقين من الأسباب التي حدت بعمر والخلفاء الذين جاؤوا من بعده، أن يؤسسوا مدناً يستقل الجنود بالسكن فيها. وبطبيعة الحال فإن هذه المدن كانت تصمم على أساس عسكري وتقام في مواقع ملائمة من الناحية الحربية لكي تكون صالحة لرد العدو الخارجي وكذلك لقمع الاضطرابات والفتن الداخلية.

---

= مع ميل إلى رأي الخوارج، وهو شعوبي شديد الكره للعرب. ولم يسلم من لسانه شريف ولا غيره، فلما مات لم يحضر جنازته أحد.

(٢٤) كتاب «فتوح البلدان» ص ١٧٢ تأليف أحمد بن يحيى بن جابر البغدادي الشهير بالبلاذري. الطبعة الأولى بالقاهرة ـ طبع بمطبعة الموسوعات بمصر سنة ١٣١٩ هـ (١٩٠١ م) ص ١٧٠ وما بعدها.

وعندما انفرد معاوية بن أبي سفيان رضي الله عنه بحكم بلاد الشام وجه اهتمامه للعناية بالمدن الثغور لا سيما ما كان منها على حدوده مع أرض الروم، وأخذ يوالي تقوية هذه المدن العسكرية وأنزل فيها جنوداً لحماية حدوده ثم عمد إلى تشجيع الناس على المرابطة فيها هم وعائلاتهم وجعل عليهم قادة يرتّبون شؤونهم وينظمون حملاتهم الحربية في غزوات دائمة، يمكن تسميتها «بالدوريات» حسب اصطلاح أهل زماننا. وكانت هذه الدوريات تقوم بغزواتها في أراضي العدو تارة خلال فصل الصيف، ولذلك اشتهرت باسم «الصوائف» وتارة خلال فصل الشتاء، ولذلك اشتهرت باسم «الشواتي» ويحدثنا البلاذري أن معاوية لم يكتف بأن يترك الثغور في عهدة القواد الذين كان يرتبهم فيها، بل إنه كثيراً ما قصدها بشخصه وانطلق منها بما فيها من الجنود موغلاً في أرض العدو. فلقد قاد هذا الخليفة العربي الباسل كثيراً من «الصوائف» بهدف استطلاع احوال هذه الثغور. ومن أشهر «الصوائف» التي قادها تلك التي كانت عام ٢٥ هـ حين أغار على عمورية واقترب من البوسفور الذي يحاذي القسطنطينية، وفي سنة ٣١ هـ خرج معاوية «بالصوائف» من ناحية المصيصة وأغار على البيزنطيين فبلغ درولية، قال البلاذري: فلما خرج - أي معاوية - جعل لا يمر بحصن فيما بينه وبين أنطاكية الا هدمه[٢٥].

## الثغور الهندية والثغور الرومية

كتب تقويم البلدان التي وصفها الجغرافيون المسلمون ذكرت أن المدن العسكرية التي أنشأها العرب على تخوم الدولة الإسلامية الفاصلة بينها وبين الدول الأجنبية عرفت تحت اسمين وهما: الثغور الهندية والثغور الرومية.

الثغور الهندية هي المدن العسكرية الإسلامية التي أقيمت بمواجهة بلاد الهند وأهم هذه الثغور:

- جنزة، بفتح الجيم، واشتهرت عند العامة باسم كَنْجَة، وهي بين شروان

(٢٥) فتوح البلدان ص ١٧٢.

وأذربيجان في بلاد أرّان من أصقاع ارمينية، وهي اليوم من بلاد الاتحاد السوفياتي.

ـ اسفيجاب، بالفتح ثم السكون، قال ياقوت في معجم البلدان إنها من أعيان بلاد ما وراء النهر (أي آسيا الوسطى بالاتحاد السوفياتي اليوم). . كانت ثغراً عظيماً، فكانت تعفى من الخراج وذلك ليصرف أهلها خراجها في ثمن السلاح والمعونة على المقام بتلك الأرض.

ـ طراز، بعضهم فتح أولها وآخرون كسره. وهي بلدة قريبة من اسفيجاب، قال ياقوت إنها من ثغور الترك، أي في بلاد التركستان بالاتحاد السوفياتي اليوم.

ـ نزاوة، وهي قريبة من بلاد الديلم، يعني بلاد الفرس.

والثغور الرومية، وهي المدن العسكرية التي أنشأها العرب على امتداد حدود الدولة الإسلامية بمواجهة أرض الروم، أي الامبراطورية البيزنطية آنذاك وهذه الثغور كانت قسمين: الثغور الشامية، والثغور الجزرية. والثغور الشامية، نسبة إلى بلاد الشام، والثغور الجزرية نسبة إلى جزيرة ابن عمر المحاذية لشمال العراق من ناحية الغرب.

والثغور الشامية هي التالية:

ـ طرسوس، بفتح أولها وثانيها: وقد بدء ببنائها في أيام المهدي العباسي بناء على تقرير قدمه إليه القائد الحسن بن قحطبة الطائي وتم البناء في أيام ولده هارون الرشيد وذلك سنة ١٧٢ هـ. وكان تمامها على يد سليمان خادم الرشيد.

ـ آذنة، وتسمى اليوم أضنة وهي الآن في بلاد الترك، وهي ثغر أنشأه العرب وسموها آذنة لأنها تؤذن بنهاية أرض المسلمين وبداية أرض الروم.

ـ المصيصة، وتسمى اليوم بـ «ميسيس» وتقع على شاطىء نهر جيحان، أنشئت سنة ٨٤ هـ أيام الخليفة الأموي عبدالملك بن مروان، وقد عدها ياقوت في جملة الثغور الشامية.

ـ الكنيسة السوداء، وتسمى اليوم «القرنة السوداء» وهي أعلى قمة في سورية، بناها هارون الرشيد على انقاض مدينة قديمة وحصنها وندب إليها المقاتلة وزاد في أعطياتهم.

ـ الهارونية، أخذت اسمها من هارون الرشيد الذي أمر ببنائها سنة ١٨٣ هـ.

وأما الثغور الجزرية فهي التالية:

ـ مرعش، قال ياقوت إنها «مدينة في الثغور بين الشام وبلاد الروم». أحدثها هارون الرشيد حول حصن قديم كان قد بناه مروان بن محمد، آخر خلفاء بني أمية المعروف بمروان الحمار لما كان يتصف به من صبر وجلد على تحمل المتاعب والمكاره.

ـ الحدث، وهي بين ملطية وسميساط ومرعش، وكل هذه المدن من الثغور، بنيت وتهدمت أكثر من مرة، فلما ولي المهدي العباسي، رمّها وشحنها بالمقاتلة وسميت في عهده المحمدية، والمهدية، نسبة إليه.

ـ سميساط، مدينة على شاطىء الفرات ببلاد الروم (تركية اليوم) اتُّخِذَت ثغراً في أيام معاوية بن أبي سفيان الذي أتم فتحها عندما كان والياً على الشام زمن الخليفة عثمان بن عفان.

ـ ملاطية، وقد ذكرها ياقوت باسم «مَلَطِيّة» وقال إنها بلدة من بلاد الروم مذكورة مشهورة، تتاخم الشام. وفي سنة ١٤٠ هـ اتخذها ابو جعفر المنصور ثغراً وشحنها بالمقاتلة «الصوائف» الذين كانوا ينطلقون منها لغزو الروم.

## المواحيز ـ المدن الثغور في مصر

وإلى جانب الثغور الهندية والرومية وما يتفرع من هذه الأخيرة من الثغور الشامية والجزرية فإنه كان هناك ثغور عرفت بأسماء أخرى وهي الثغور المصرية التي كان أهل مصر يسمونها «المواحيز» فلقد كانت هذه المواحيز في طبيعتها ومهمتها مدنا عسكرية إسلامية تؤدي الدور نفسه الذي تؤديه بقية الثغور

المنتشرة على حدود العالم الإسلامي إذ ذاك. فقد ذكر الكندي في كتابه «الولاة وكتاب القضاة»[٢٦] أن اسماعيل بن عمرو العافقي قال: «كانت مواحيز مصر يعمرها أهل الديوان وطائفة المطوّعة (أي الجنود المحترفون والمرابطون المتطوعون) وكانت أحباس السبيل التي يتولّاها القضاة تجمع في كل سنة فإذا كان شهر أبيب من شهور القبط بعث القاضي لما اجتمع من أموال السبيل ففرّقت في مواحيز مصر من العريش إلى لوبيه (ليبيا اليوم) ومراقية (بلد يقع ما بين مصر وتونس) فتفرّق على المطوّعة ومن كان فقيراً من أهل الديوان، فلما هاجت الفتنة أيام خلع محمد بن هارون (أي الخليفة الأمين ابن هارون الرشيد) تشاغل السلطان عن عطاء أهل الديوان وتعطلت المواحيز وانقطع عنها المطوّعة لمّا كان الناس في الفتنة ثم ولي لهيعة بن عيسى[٢٧] فجمع اموال السبيل[٢٨] التي من الأحباس (أي الأوقاف) ففرض فيها فروضاً من أهل مصر وجعل فيها المطوعة (أي المتطوعين في الثغور) الذين كانوا يعمرون المواحيز وأجرى عليهم العطاء من الأحباس فكان ذلك أول ما فرضت القضاة، فصارت سنة بعد لهيع. ولم يكن الناس يسمونها إلّا «فروض لهيعة» حتى كان ابن أبي الليث فسمّاها «فروض القاضي».

ولقد كان في مصر من هذه المواحيز عدد موزع على امتداد حدها الشمالي على البحر الأبيض المتوسط نذكر منها على سبيل المثال لا الحصر، مدينة الإسكندرية التي كان أمراؤها في صدر الإسلام ينطلقون منها بالسفن الحربية لضرب اسطول الروم، ويقول الدكتور السيد عبد العزيز سالم في «تاريخ

(٢٦) كتاب الولاة وكتاب القضاة، تأليف أبي عمر محمد بن يوسف الكندي المصري، مهذباً ومصححاً بقلم رفن كوست (R. Ceuest). طبع المطبعة الكاثوليكية ببيروت سنة ١٩٠٨ م ص ٤١٨ ـ ٤١٩.

(٢٧) لهيعة بن عيسى الحضرمي، ولي قضاء مصر في أيام المأمون بن هارون الرشيد، وأقيل في شهر ربيع الأول سنة ١٩٨ هـ ثم أعيد إلى منصبه سنة ١٩٩ هـ إلى أن توفي سنة ٢٠٤ هـ.

(٢٨) أموال السبيل، هي نصيب أهل السبيل (أي الذين ضاقت أحوالهم أثناء السفر) من الزكاة وذلك بموجب ما جاء في القرآن الكريم حول مصارف الزكاة في الإسلام.

الإسكندرية وحضارتها في العصر الإسلامي[٢٩]» أولاها الخليفة عمر بن الخطاب، وعثمان بن عفان من بعده عناية كبرى لأنها كانت معرَّضة للهجوم من البحر، وكانت أصلح موانىء مصر لنزول العدو، لذلك اعتبرها المسلمون ثغراً من الثغور الإسلامية التي يجاهدون فيها. وكان عمر بن الخطاب يبعث كل سنة غازية من أهل المدينة ترابط بالإسكندرية، فكانت الولاة لا تغفلها وتكثّف رابطتها ولا تأمن الروم عليها، وفي أيام معاوية ازداد عدد الحامية المرابطة في ثغر الإسكندرية من ثلاثة آلاف أول الأمر إلى ١٧ ألفاً ثم أصبحت ٢٧ ألفاً. وفي سنة ٢٥٦ هـ، عندما كان أحمد ابن طولون[٣٠] حاكماً على مصر اعتُبرت الإسكندرية أكبر قاعدة بحرية في الديار المصرية وبقيت كذلك في أيام ابنه خمارويه.

كما نذكر مدينة دمياط التي كانت بدورها ثغراً إسلامياً كبير لاسيما في عهد الخليفة العباسي المتوكل على الله الذي أمر ببناء حصنها سنة ٢٣٩ هـ وشحنها بالمقاتلة لصد عدوان البيزنطيين المتوالي عليها. وكان ثغر دمياط يرتبط ارتباطاً بحرياً وثيقاً بالثغور الشامية وعلى الأخص ثغر صيدا في الساحل السوري.

## كلام الرحالة ابن حوقل عن ثغر طرسوس

هذا وما دمنا في سياق الكلام عن الثغور التي كانت تشكل المدن العسكرية في الإسلام فإننا لا نرى بأساً من نقل ما كتبه الرحالة ابن حوقل عن ثغر طرسوس الذي يعتبر مثالاً كاملاً عن هذه المدن سواءً بالنسبة لمكانته العسكرية أو بالنسبة لنوعية الجنود الذين كانوا مثاغرين فيه. قال ابن حوقل[٣١]:

---

(٢٩) تاريخ البحرية الإسلامية في مصر والشام، تأليف الدكتور أحمد مختار العبادي والدكتور السيد عبد العزيز سالم ط. جامعة ـ بيروت العربية سنة ١٩٧٢ م ص ٤٦.

(٣٠) أحمد بن طولون، ولد سنة ٢٢٠ هـ وتوفي سنة ٢٧٠ هـ، تركي مستعرب، كانت ولادته في سامراء بالعراق ووفاته في القاهرة بمصر. ألف أبو محمد عبدالله بن محمد البلوي كتاباً سماه «سيرة أحمد بن طولون» وهو مطبوع.

(٣١) كتاب صورة الأرض، لابن حوقل (أبو القاسم بن حوقل النضيبي) ـ منشورات مكتبة دار الحياة ببيروت ص ١٦٨ ـ ١٦٩.

«فأما من مدينة طرسوس، فكانت المدينة المشهورة المستغنى بشهرتها عن تحديدها، كبيرة، استحدثها المأمون ابن الرشيد ومدَّنها (أي جعلها مدينة) وجعل عليها سورين من حجارة، وكانت تشمل من الخيل والرجال والعدة والعتاد والكراع والسلاح والعمارة والخصب والغلّات والأموال والسعة في جميع الأحوال على حال لم يتصل بمثله ثغر من ثغور المسلمين، لكافر ولا مُسْلم، الى عزّ تام ونصر عام على جميع من وليها من رجال الإسلام، فما غزا في برّ أو بحر إلا وصَحِبَه من الظفر والنصر والغنائم بالقسر والقهر ما ينطبق الإخبار بتصديقه، والآثار بتحقيقه. وكان بينها وبين حد الروم جبال منيعة ـ متشعبة من اللكام كالحاجز بين العملين. ورأيت غير عاقل مميّز وسيد حصيف مبرّز، يشار إليه بالدراية والفهم واليقظة والعلم والفطنة والسياسة والرياسة، يذكر أنه كان بها مائة ألف فارس وبعملها، وذلك عن قريب عهد من الأيام التي أدركتها وشاهدتها. وكان السبب في ذلك أن ليس مدينة عظيمة من حدّ سجستان وكرمان وفارس وخوزستان والريّ وأصبهان وجميع الجبال، وطبرستان والجزيرة وأذربيجان والعراق والحجاز واليمن والشامات، ومصر والمغرب، إلا وبها لأهلها (أي أهل طرسوس) دار ورباط ينزله غزاة تلك البلدة ويرابطون بها إذا وردوها، وتَرِدُ عليها الجرايات والصلات وتُدَرُّ عليهم الانزال والحملان العظيمة الجسيمة، إلى ما كان السلاطين يتكلفونه، وأرباب النعم يعانونه وينفّذونه متطوعين ويتحاضّون عليه مُتبرِّعين. ولم يكن في ناحية ذكرتها، رئيس ولا نفيس إلا وله عليها أوقاف من ضياع ذوات أَكَرة وزرّاع وغلّات، أو مسقّف من فنادق ودُور وحمّامات وخانات، هذا إلى مشاطرة من الوصايا بالعينْ الكثير والوَرِق والكراع الغزير. . .».

وجدير بالذكر أن ثغر طرسوس كان يقوم بدور مزدوج، فمن جهة يحارب الروم ويصد عدوانهم على البلاد السورية ومن جهة أخرى يدافع عن سواحل مصر من غارات العبيديين عليها ومن أكبر المعارك التي خاضها هذا الثغر ضد العبيديين الحملة البحرية التي انطلقت منه في أيام الخليفة ـ العباسي المقتدر بالله واشتبكت مع السفن العبيدية في مياه رشيد (بمصر) سنة ٣٠٧ هـ وفي هذه

المعركة انتصر المثاغرون الطرسوسيون على الأسطول العبيدي وأحرقوا أو أغرقوا جميع سفنه الحربية.

## ٢ ـ الرباطات

الرباط في الأصل: الإقامة على جهاد العدو بالحرب، وارتباط الخيل وإعدادها. والرباط مصدر رابطتُ أي لازمت، وقد قال الله تعالى في كتابه الكريم ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اصْبِرُوا وَصَابِرُوا وَرَابِطُوا﴾ وتفسير هذه الآية: اصبروا على دينكم وصابروا عدوكم ورابطوا أي أقيموا على جهاده بالحرب. وأصل الرباط من مرابط الخيل وهو ارتباطها بإزاء العدو من أجل مقاتلته. هذا من الناحية اللغوية.

وأما من الناحية الاصطلاحية: فإن الرباطات هي المدن التي يرابط فيها المسلمون للجهاد في سبيل الدفاع عن الوطن وحماية الدعوة الإسلامية في دار الإسلام. دون أي طمع مادي في الأجر أو الحصول على المرتبات كما هو شأن الجنود المحترفين. ولهذا فإن الرباطات لا يكون فيها عادة الجنود المحترفون، وإنما يكون فيها مواطنون يكسبون رزقهم من الأعمال العادية التي يمتهنونها وعائلاتهم معهم، وإذا دعا داعي الجهاد نفروا للحرب حسبة لله تعالى.

والرباطات تقع في الأغلب على السواحل البحرية، وذلك بخلاف الثغور التي تقع، كما بينا، في التخوم البرية.

وعلى هذا، فالرباطات هي المدن العسكرية المشحونة بالمتطوعين من المجاهدين الذين كانوا يتناوبون على مراقبة تحركات العدو في البحر، جماعة بعد جماعة، بعضهم يقوم بهذه المراقبة وسائرهم يزاولون عملهم اليومي المعتاد، حتى إذا لاحت سفن العدو، نفروا جميعاً لمواجهتها وأنذروا من يليهم من المسلمين بالخطر الداهم عليهم لكيلا يؤخذوا على حين غِرّة.

والمتطوعون الذين يلازمون الرباطات يدعوْن «المرابطون» ومفردها مرابط. وفي العالم الإسلامي، لا سيما في البلاد السورية، ما يزال اسم «المرابط» علماً على بعض العائلات المعروفة.

## تطور المعنى الاصطلاحي لكلمتي الرباط والمرابط

على أن كلمة الرباط لم تعد تعني في العصور الإسلامية المتأخرة ما كانت تعنيه في صدر الإسلام والقرون القريبة منه. أي أن هذه الكلمة تحولت عن مفهومها العسكري المرتبط بالجهاد التطوعي في سبيل الله عن طريق ملازمة المرابط في الرباط مع أسرته وحضوره الدائم لتلبية داعي البذل والتضحية بلا مقابل عند اللزوم، وأصبح الرباط يعني ما تعنيه نفسه كلمتا الزاوية والخانكاه بالنسبة لأصحاب الطرق الصوفية. بل إن كلمة المرابط نفسها تستعمل اليوم في أوساط مسلمي أفريقية بمعنى «رجل الدين أو الشيخ الفقيه»، وأول ما كان تحول كلمتي الرباط والمرابط من معناهما العسكري إلى معناهما الصوفي أو الفقهي كان في بربر صنهاجة إحدى قبائل الصحراء الكبرى في شمال أفريقية، ذلك أن يحيى ابن ابراهيم، رئيس هذه القبيلة تعرف إلى الشيخ عبدالله ياسين[٣٢]، أحد رجال الدين الاتقياء وكانت هذه المعرفة سبباً لنشوء حركة المرابطين التي «دوخت المغرب إلى أن صار يدين بتعاليم الإسلام بعد أن كاد يتقلّص منه» وكان كفا مقام مشهود في حروب المسلمين بالأندلس ضد النصارى الاسبان.

## المدن «الرباط» على امتداد شواطىء البحر المتوسط

كانت المدن «الرباط» أي القواعد البحرية الإسلامية، منتشرة على جميع الشواطىء الجنوبية للبحر الأبيض المتوسط، الذي كان يسمى في أيام ازدهار الفتوحات العربية «بحر العرب» فمن الزاوية الشمالية الشرقية من هذا البحر، حيث الاسكندرونة، حتى مدينة الصويرة التي تسمى اليوم موغادور، على شاطىء بحر الظلمات (الاطلنطي اليوم) أنشأ العرب ألف مدينة مما كان يسمى «الرباط» وذلك بمعدل رباط واحد كل ستة كيلومترات[٣٣]. وما تزال بعض هذه

(٣٢) هو عبدالله بن ياسين بن مكّو الجزولي المصمودي، الزعيم الأول للمرابطين وجامع شملهم، وصاحب الدعوة الإصلاحية فيهم. كان صلة بين المغرب الأقصى وبين الأندلس. قتله مجوسيّ برغواطة سنة ٤٥١ هـ.

(٣٣) الحياة العسكرية عند العرب، تأليف إحسان هندي، طبع وزارة الثقافة والإرشاد القومي بدمشق سنة ١٩٦٤ م ص ٢٢٤.

المدن تحمل اسم «الرباط» حتى اليوم، ومنها «الرباط» العاصمة الحالية للمملكة المغربية.

## وفي بلاد ما وراء النهر (آسيا الوسطى)

وكان المسلمون في بلاد ما وراء النهر (آسيا الوسطى بالاتحاد السوفياتي اليوم) يتنافسون في بناء الرباطات التي كانوا يخصصون لها النفقات السخية حتى تفي بحاجة المجاهدين فيها من أجل الذَّب عن بيضة الإسلام والدفاع عن حوزة المسلمين. وفي هذا يقول الاصطخري في كتابه «مسالك الممالك»[٣٤] «.. وترى الغالب على أهل الأموال بما وراء النهر، حرق نفقاتهم إلى الرباطات وعمارة الطرق والوقوف على سبيل الجهاد ووجوه الخير، إلا القليل منهم، وليس من بلد ولا منهل ولا مفازة مطروقة ولا قرية آهلة إلا بها من الرباطات ما يفضل عن نزول من طرقه، وبلغني أن بما وراء النهر زيادة على عشرة آلاف رباط في كثير منها إذا نزل النازل إليهم علف دابته وإطعام نفسه إن احتاج إلى ذلك..».

ثم إن الاصطخري عندما تحدث عن مدينة بيكند، فيما وراء النهر أيضاً قال: «إن بها من الرباطات ما لا أعلم من بلدان ما وراء النهر أكثر عدداً منها، وبلغني أن عددها نحو من ألف رباط للغزاة المجاهدين..»[٣٥].

وعن الرباطات في بلاد ما وراء النهر حدثنا المقدسي في كتابه «أحسن التقاسيم» أنه كان بمدينة اسفينجاب وهي ثغر جليل ودار جهاد ألف وسبعماية رباط يجد فيها أصحاب الحاجة طعاماً لهم وعلفاً لدوابهم..».

وهنا لا بد من الإشارة إلى مدينتنا بيروت، عاصمة الجمهورية اللبنانية اليوم، التي كانت احدى المدن «الرباط» في العصور الإسلامية المتقدمة، وقد تحدث عنها ابن حوقل من خلال هذه الصفة حيث قال[٣٦]: «.. مدينة بيروت

---

(٣٤) كتاب مسالك الممالك لأبي اسحاق ابراهيم بن محمد الإصطخري المعروف بالكرخي. ص ٣٩٠.

(٣٥) المصدر السابق. ص ٣١٤.

(٣٦) كتاب صورة الأرض ص ١٦٢.

التي على ساحل بحر الروم . . وبها يرابط أهل دمشق وسائر جندها، وينفرون إليهم عند استنفارهم . . ».

كما حدثنا عنها ابو شامة، في كتابه «الروضتين في أخبار الدولتين: النورية والصلاحية» وقال: إنه كان يوجد على سواحلها في مكان يسمى الزيب أو الذئب(٣٧) طائفة من المسلمين يجهزون السفن الداخلة إلى عكا ويقطعون الطريق على الفرنج، ومن أشهر المرابطين في بيروت الإمام عبدالرحمن الأوزاعي المدفون في ساحلها الجنوبي ومقامه يزار ويتبرك به(٣٨).

## العواصم

جمع ومفردها «العاصمة» وهي في اللغة تعني المانع والحامي. والعصمة هي الحفظ مادياً ومعنوياً. وقد تكررت كلمة «عاصم» ومشتقاتها في القرآن الكريم في العديد من الآيات المتفرقة في عدة سور، وهي كلها تدور في المعنى المتقدم.

أما في الاصطلاح فإن الجغرافيين المسلمين حددوا معنى كلمة «العاصمة» بقولهم «إنها مدينة ذات عدد كبير من السكان ولها محاكم قضائية وحاكم مقيم فيها وتتصف أيضاً بقدرتها على الانفاق على الخدمات العامة عن إيراداتها الخاصة، وهي مركز السلطة للمنطقة المحيطة بها. وفي بعض الحالات عرّف العرب بأنها الحاضرة (METROPOLIS) التي يقيم فيها كبار الرؤساء حيث يوجد مقر الأقسام الإدارية، ويتسلم الحكام الاقليميون أوراق اعتمادهم، فتسمى المنطقة بما فيها من مدن صغيرة باسم المدينة الكبيرة، مثل دمشق، والقيروان وشيراز»(٣٩).

---

(٣٧) لعل المقصود هنا قرية جل الديب الواقعة إلى الشمال من مدينة بيروت في الطريق الذاهبة إلى طرابلس الشام.

(٣٨) وفي بيروت كان يرابط كثير من الصحابة رضوان الله عليهم والتابعين. وإلى هذا أشار صالح ابن يحيى في كتابه «تاريخ بيروت» الذي حققه ونشره الأب لويس شيخو اليسوعي سنة ١٩٢٧ م - راجع ص ١٦.

(٣٩) راجع كتاب «الجغرافية العربية في القرنين التاسع والعاشر للميلاد»، تأليف ص. م. ضياء الدين علوي، تعريب وتحقيق الدكتور عبدالله يوسف الغنيم والدكتور طه محمد جاد. طبع الكويت سنة ١٤٠١ هـ ١٩٨٠ م ص ١٧٢.

وأول من وضع نظام العواصم في الإسلام هو الخليفة العباسي هارون الرشيد. ذلك أنه لما آلت الخلافة إليه سنة ١٧٠ هـ بادر إلى وضع نظام خاص بالثغور يتفق مع متطلبات المصلحة العسكرية في زمانه. وعندما تحدث ابن الأثير عن حوادث السنة المذكورة قال: «وفيها عزل الرشيد الثغور كلها عن الجزيرة وقنسرين وجعلها حيّزاً واحداً وسميت بالعواصم» وأنشأ لهذه العواصم إدارة مستقلة وجعلها تابعة للجيش مباشرة تحت اسم «إقليم العواصم والثغور» ولعل الرشيد قد أراد بعمله هذا انشاء إقليم إسلامي يكون مواجهاً ومشابهاً للإقليم البيزنطي الذي كان يحاذي الحدود الشمالية للدولة الإسلامية في عهد الخليفة المذكور. وإن الرشيد اختار لهذه المدن الثغور اسم العواصم لأنها تعصم ارض المسلمين من عدوان البيزنطيين عليها.

وإن البلاذري قد ذكر في كتابه «فتوح البلدان» هذا التدبير الاستراتيجي الذي اتخذه الرشيد لتنظيم الإدارة العسكرية في المناطق المحاذية للعدو البيزنطي وذلك حيث قال: «حدثني مشايخ أهل أنطاكية وغيرهم، قالوا: كانت ثغور المسلمين الشامية أيام عمر وعثمان رضي الله عنهما وما بعد ذلك أنطاكية وغيرها من المدن التي سماها الرشيد «عواصم» فكان المسلمون يغزون ما وراءها كغزوهم اليوم ما وراء طرسوس. وكان فيما بين الاسكندرونة وطرسوس حصون ومسالح للروم كالحصون والمسالح التي يمر بها المسلمون اليوم. .»[٤٠]

ويقول ياقوت في «معجم البلدان»[٤١]:

«. . والعواصم حصون موانع وولاية تحيط بها بين حلب وأنطاكية وقصبتها أنطاكية. كان قد بناها قوم واعتصموا بها من الأعداء وأكثرها في الجبال، فسمّيت بذلك، وربما دخل في هذا ثغور المصيصة وطرسوس وتلك النواحي، وزعم بعضهم أن حلب ليست منها وبعضهم يزعم أنها منها. . . لم تزل قنسرين

(٤٠) فتوح البلدان ص ١٧٠.
(٤١) معجم البلدان للإمام شهاب الدين أبي عبدالله ياقوت بن عبدالله الحموي، الرومي، البغدادي، طبع دار صادر ودار بيروت سنة ١٣٧٦ هـ (١٩٥٦م). ج ٤ ص ١٦٥.

وكُورَها مضمومة إلى حمص حتى كان زمان يزيد بن معاوية، فجعل قنسرين وأنطاكية ومنبج وذواتها جُنْداً: فلما استُخلف الرشيد أفرد قنسرين بكُورَها فصيرها جنداً وأفرد منبج ودلوك ورعبان وقورس وأنطاكية وتيزين وما بين ذلك من الحصون فسماها «العواصم» لأن المسلمين كانوا يعتصمون بها، فتعصمهم وتمنعهم من العدو إذا انصرفوا من غزوهم وخرجوا من الثغر. وجعل مدينة العواصم منبج وأسكنها عبدالملك بن صالح بن علي بن عبدالله بن عباس في سنة ١٧٣ (هـ) فبنى بها أبنية مشهورة، وذكرها المتنبي في مدح سيف الدولة فقال:

لقد أوحشت أرض الشام طُرّاً سلبتَ ربوعها ثوب البهاء
تنفسُ، والعواصم منك عشْر فتعرف طِيب ذلك في الهواء

## العواصم في أيامنا

هذا، وإن كلمة عاصمة في أيامنا لم تعد تعني المفهوم العسكري نفسه أو الحربي الإستراتيجي الذي كانت تعنيه في العصور الإسلامية المتقدمة. بل إن كلمة «العاصمة» اليوم يقصد بها المدينة الرئيسية (Capitale) في أي قطر من الأقطار، حيث تتركز فيها إقامة رئيس الدولة والحكومة القائمة بالأمر.

وإن دساتير جميع الأمم تضمنت في نصوصها مادة خاصة في تحديد اسم عاصمة البلاد والخصوصيات المتعلقة بها لجهة رئاسة الدولة وأركان الحكومة والسلطات المتعلقة بها.

## العسكر

وهي في اللغة من كلمة «عسكرة» ومعناها الشدة، ويقولون عسكر الرجل: جماعة ماله ونعمه، وعسكر الليل: تراكم ظلامه. كما يقال أيضاً: العسكر مجتمع الجيش. ومن هذا المعنى الأخير أخذت السلطات العربية اسم المكان الذي خصص لإقامة القوات المسلحة.

وقد أنشأ العرب العديد من المدن التي عرفت باسم «العسكر» وقد أحصاها ياقوت في معجمه وهي:

عسكر الرملة ـ في فلسطين، جبرها الله وردها للعروبة والإسلام.

عسكر الزيتون ـ في فلسطين أيضاً.

عسكر سامرا ـ وهي المدينة التي أنشأها المعتصم بالله العباسي وجمع فيها جنده من الأتراك وإليها ينسب المهدي المنتظر أحد الأئمة عند الشيعة الاثنا عشرية.

عسكر القريتين ـ حصن بالقريتين.

عسكر مصر ـ وهي المحلة التي بناها صالح بن علي بن عبدالله الوالي العباسي أيام أبي جعفر المنصور.

عسكر مُكْرَم ـ وهي مدينة مشهورة من نواحي خوزستان، منسوبة إلى مُكْرم بن معزاء الحارث، أحد بني جعونة.

عسكر المهدي ـ بنيت في أيام المهدي ابن ابي جعفر المنصور، وتعرف اليوم باسم «الرصافة» في الجانب الشرقي من بغداد.

عسكر نيسابور ـ احدى مدن خراسان المشهورة، وهي محلة مخصصة للعسكر في نيسابور.



# آخر خطاب للفلسفة العربية الإسلامية في المدينة الفاضلة عند الطوسي والدوّاني

علي زيعور

## مدخل

**١ ـ إعادة معنية للفلسفة العربية الاسلامية، ولقطاعها السياسي (أو للسياسيّات):**

تتجه الدراسات نحو إعادة التعضية للوعي الفلسفي، في تاريخ الفكر العربي الاسلامي، بحيث يتعمق ويتوسع. ولقد دخلت إلى حلبة الفلسفة شخصيات كانت مغمورة؛ وترهّفت معرفتنا بشخصياتٍ أخرى عن طريق نشر النصوص، وإعادة الكتابة، والنظر في موضوعات ترتدّ إلى الجماليات، والقيميات والأَيْبيّات. والتلبّث الآن وهنا أمام فلسفة الطوسي (ت ٦٧٢/١٢٧٤) والدوّاني (ت /١٥٠٢م)[١] في الحكمة العملية، أو في سياسة المُدن الفاضلة، يوضح النقص في كتبنا المتوفرة في مجال تأرخة الفلسفة العربية الاسلامية، وضرورة إعادة النظر في تلك التأرخة بحيث تنطوي على أعلام جُدد، وموضوعاتٍ مستحدثة متعلقة بالبحث في الأعمّ والمجرّد أو في المعرفة المحضة وقضايا الانسان والقيم.

ثم إنّ إعادة التعضية أظهرت، وتُظهر أكثر فأكثر، أنَّ فلسفتنا، في تجربتها الأولى مع «الذمة العالمية للفلسفة»، كانت أكثر من خطاب يوفّق الدين مع

(١) في الزركلي (الأعلام، ط ٥، ج ٦، ص ٣٢): ٨٣٠ ـ ١٤٢٧/٩١٨ ـ ١٥١٢.

الفلسفة اليونانية (العالمية، آنذاك). ويبدو أنّ ذلك التقزيم لها، أي ردّها إلى خطاب توفيقي يزاوج ويصالح، أو يلفّق ويلائم، مثير للشكوك في قيمته الأبيستيمولوجية (المعرفياتية، العلميائية)؛ وفي قصديه: الواضح والهاجع. ومن الصائب هنا التنبه إلى كثرة الاستجابات على الرؤية الاستشراقية للفلسفة العربية الاسلامية، وإلى قلة مردودية تلك الردود التي أثارت ضجيجاً، وهدرت وقتاً، وأبعدت عن دراسة الانفع والراشد الناضج.

تجاوز الفكر الفلسفي الجاري، الراهن، مناقشة المطاعن التي تعرضت لها التجربة النمطية التأسيسية. فقد كانت هذه التجربة مثمرة؛ وقراءةً لتاريخ الفلسفة التي هي، بحكم تعريف الفلسفة، غير قومية أو خاصة بالإنسان. كما أنها تجربة اتسعت وتمدّدت: فقد استمرت راسخة قروناً مديدة؛ ووجُّهت الفكر في أمم إسلامية عديدة (قا: الفلسفة الاسلامية في الهند، للمثال)؛ وأعطت للشخصية العربية الاسلامية عاملاً بنى لها نوعاً من الاستمرارية في الزمان، والشَّبه والوحدة في المكان. كما أنها قرأت الواقع العربي الاسلامي، والايديولوجيا الدينية؛ ونظّرت للانسان في علائقيته وقيمه ومواقفه حيال الألوهية والمطلق. . . أما مغروساتها في دنيا المنطق وعلم المعرفة، في ميدان العلوم وفي النظر المجرّد أو في مشكلات الخير والحقيقة، فتُبرز لنا أنّ الفلسفة لم تكن مهمَّشة؛ ولا هامشيةَ التحيين والتفعيل.

ربما لم نقع أعلاه في موقف الدفاع التقريظي، أو الذي يخاصم أعداء الفلسفة من متكلّمين، ومُحدِّثين، و«أهل الخطاب»، وأهل الباطن (الصوفية) ومن إلى ذلك. فهؤلاء كلهم تفاعلوا مع الفكر الفلسفي في قطاعه السياسي؛ ومن المعبر هنا أن فلاسفتنا السياسيين كانوا، في الآن عينه ومعاً، كلاميين، وفقهاء، ومفكِّرين في التصوف. كما انهم كانوا أيضاً رجال إدارة، أو ساسةٍ متنفذين؛ يتصرفون بشؤون الرعية، وإصلاح الحال والخلل، أي ينتمون إلى سياسة الفعل الواقع ومُطلّين على «السياسة الشرعية»[٢].

---

(٢) عن أبرز كتّاب الأحكام السلطانية، والمنظّر في الواقع وللسياسة الشرعية، را: الفضل شلق، «الفقيه والدولة الاسلامية. . .»، في: الاجتهاد (العدد ٤، ١٩٨٩)، ص ص ٩١ ـ ١٤٠.

### ٢ ـ مكانة الحكمة العملية في السؤال الفلسفي العربي الاسلامي:

تكرّس لقطاع النظر الفلسفي في المدينة الفاضلة، داخل الفلسفة العربية الاسلامية، مساحة زمانية ومكانية مُلفِتة: استمرت منذ إخوان الصفا حتى أوائل القرن السادس عشر الميلادي؛ واحتلت موقع التاج داخل الهمّ الفلسفي في منتوج كبار الشخصيات كالفارابي، وابن سينا، وابن باجه، والطوسي؛ وانتهاءً بالدواني. إحتلّ ذلك الموقع قسماً أساسياً من الحكمة العملية التي اهتمت، في فلسفتنا العربية الاسلامية، بالبحث في قضية الخير الفلسفية، أي بالمعايير والقيم في الممارَس والتطبيقي للفعل البشري والعلائق. فقد حكموا بأنّ غاية الحكمة العملية «حصول صحة رأيٍ في أمرٍ يحصل بكسب الانسان ليكتسب ما هو خير منه». إذ في حين أن مقصود العملي هو الخير[٣]؛ فإن المقصود الآخر، للقسم الثاني من الحكمة، هو حصول الاعتقاد اليقيني بحال الموجودات التي لا يتعلق وجودها بفعل الإنسان. بكلمة تقول الأوضح، الغايةُ من النظري حصول رأي. وبذلك تكون الحكمة عملية؛ ثم هي نظر، في جانب آخر لها. وهما متلاصقان، ومتغاذيان. هما معاً؛ هما الفلسفة العربية الاسلاميةفي تصوراتها الكبرى، وصياغاتها الشاملة، في النظري والممارس أو في الوعي والواقع.

### ٣ ـ قطاع حكمة المُدُن الفاضلة، الفلسفة المدنية أو العلم المدني:

يوصلنا تعقّبُ قطاع المُدن الفاضلة إلى التقاطه كقسمٍ من الحكمة العملية التي هي وحدةٌ كُلِّية تشتمل على سياسة المدينة[٤] وسياسة المنزل؛ وعلى علم الأخلاق[٥]. لقد كان ذلك المنظور عاماً عند فلاسفتنا، وحرثوا كلهم في ميادين الفلسفة العملية: السياسة، والاقتصاد، والأخلاق؛ بل: الحكمة الاخلاقية، والحكمة المنزلية، والحكمة المدنية (= العلم المدني).

---

(٣) را: ابن سينا، «رسالة في أقسام العلوم العقلية»، في: تسع رسائل في الحكمة والطبيعيات، ص ص ١٠٤ ـ ١٠٥. الطوسي، الأخلاق (بالانكليزية)، ص ٢٦، ٢٧، ٢٨ ـ ٢٩.

(٤) المدينة: هي المدينة الدولة؛ الأمة، الدستور، الحكم السياسي القائم. السياسيات: علم السياسة. السياسات: أنماط الحكم السياسي، «الدساتير».

(٥) للمثال، را: ابن سينا، عيون الحكمة (نشرة بدوي، القاهرة، ط ٢)، ص ص ١٦ ـ ١٧. =

تغذت رؤيتهم الفلسفية لحكمة المُدن، أو لسياسة المدن، بتنظيرهم في حكمة المنزل أو «سياساته»؛ وفي سياسة النفس أو الحكمة الأخلاقية. وكي نفهم، أو نستطيع تفسير، الحكمة المدنية، ينبغي تعقّب ما تخفيه هذه الحكمة بين طياتها وأغوارها. والتقاط البنية الفكرية، والمبادىء المحركة، في تنظيرهم في المدينة الفاضلة، يسهل علينا إن التقطنا الأسس النظرية التي غذّت وحركت بنية النظر في شؤون المنزل والحكمة الاخلاقية. فسرعان ما تتبدى وحدة القانون الذي يحكم في الآن عينه، وبطريقة متشابهة **المدينة الكبرى** (المجتمع، النظام السياسي، الدستور)، **والمدينة الصغرى** (المنزل، الأسرة)، والفرد أو النفس البشرية. ومن الثابت أنهم حكموا بتكامل هذه الوحدات، أو بالمرور الخطي المستقيم فيما بينها؛ فقد كانت في قواعدهم الفكرية تتبادل التوضيح والضبط والتعريف.

**٤ ـ العلم المدني حكمةٌ أو فلسفة، عالمية أُفقه، اندماجه بالأخلاقي:**

يقصد لدفع الشر؛ ولاستجلاب الخير للفرد في نفسه، ثم للنفس في المنزل، ثم للمنزل في المجتمع (المدينة)؛ ثم في العالم الواسع[٦]. ويتمركز ذلك العلم، كما رأيناه أعلاه، حول الرئيس في **الفرد** (من حيث قوى النفس)؛ ثم في **المنزل** (الأب) حيث تدبيره للقوت والزوجة والأولاد ووالديه؛ ثم في الحيّ أو القرية؛ **فالمدينة أو الدولة**؛ فالكون حيث الربّ الأعلى الذي يرعى شؤون العباد رعاية رب الاسرة لعياله. كلٌّ منظّم، بتسلسلٍ وهرمية، في وحدة مترابطة.

تظهر، إذاً، ومنذ البداية أي في التعريف لميدان تلك الحكمة أو العلم وغرضه، أنّ مقاصده تتعدى المحلي؛ **وتتوجه إلى العالمي والشامل والعام**. ومن السهل أن نقع على ذلك النسق في التفكير عند إخوان الصفا[٧]، والفارابي[٨]، وابن سينا[٩]، ومسكويه[١٠]؛ كما أن فلاسفتنا الآخرين، من ابن باجه وابن

= والفارابي، إحصاء العلوم (القاهرة، ط٢، ١٩٤٩)، ص ص ١٠٢ ـ ١٠٧.

(٦) الطوسي، م.ع.، ص ١٩٤.

(٧) إخوان الصفا، را: موقفهم التوحيدي للأديان والمذاهب والأمم.

(٨) ابن سينا، الالهيات، ج٢، ص ٤٥٣.

(١٠) مسكويه، الحكمة الخالدة، ص ص ٣٧٥ ـ ٣٧٦.

رشد، حتى آخر ممثلي الفلسفة السياسية الاسلامية، الطوسي والدوّاني، نظّروا للفكر والمجتمع عموماً، لعلمٍ غير قومي، لترتيب في «المُدُن والأمم» كافة.

يتيح توصيف عطاء أولئك الفلاسفة السياسيين الاستنتاج بأنهم أقاموا هنا «علماً» خاصاً؛ وميداناً في المعرفة منظّماً مستقلاً؛ وله أعلامه. لكن يبدو ذلك العلم، لنا اليوم، موسوماً بمبادىء فكرية توجهت للنظري، و«المعنوي»، والمعياري، أكثر مما انصبّت على تحليل الواقع، ونقد الظروف، والارتباط بالبنى الاجتماعية السياسية. فعلى غرار معظم العلوم، في عصورنا القديمة «الذهبية»، لم ينفصل عن البلاغي، ولا عن الأخلاقي؛ ولم يتحرر من العمودي والماهوي، ومن الأدبي والتوجيهي. تكفي قراءة العناوين لتوضيح ذلك القانون المتحكّم في «الاقتصاد»؛ وعلوم السياسة، والحكمة المدنية، والفلسفة عموماً[١١]: فالفارابي ينظّر لآراء المدينة الفاضلة؛ ويقدّم لنا مسكويه تلك الميادين كي يهذّب الاخلاق؛ وابن سينا أخلاقي المنحى في «الإلهيات»، وفي «عيون الحكمة»، وفي «الحكمة العروضية».. .؛ ونجد ذلك عند الطوسي تحت عناوين: الأخلاق المحتشمية، الأخلاق الناصرية؛ والدواني يكتب: الأخلاق الجلالية[١٢].

## القسم الأول
## النظرية الفلسفية في المدينة

### ١ ـ التكونّات الأولى أو النشوئية للاجتماع (التمدّن):

يبدو الطوسي، أو الدواني الذي هو آخر من كتب في الحكمة العملية داخل النسق الفلسفي العربي الاسلامي، متمثّلاً مرسخاً للفكرة الرئيسية في فلسفتنا حول نشؤ المجتمع. فعبر قرون عديدة، تطور خطابٌ في ظهور الاجتماع البشري وتقسيماته حاور وجاور خطابنا الأساسيَّ القائم على تفسير التاريخ بقانون الوحي؛ أو على شرح الاجتماع البشري بالضرورة الحتمية لظهور

---

(١١) را: أسماء هذه الكتب أدناه؛ المرجعية.

(١٢) قا: عناوين الكتب السياسية في الفكر اليوناني عند أفلاطون. وأرسطو كتب: «الأخلاق إلى نيقوماخس»؛ لكن بقية كتبه لا تحمل هذا الطابع الأخلاقي القائد.

النبوات، ولتدخّل ما هو خارج المجتمع والتاريخ في مسار المجتمع والتاريخ بغية توجيههما لبلوغ الكمال.

قرأ فلاسفتنا الاجتماع البشريّ (التمدّن) من منظور أخلاقي؛ فلا موقع ولا فضيلة لفردٍ منعزلٍ يقوم خارج الاجتماع الذي هو وحده أساس فضيلة التعاون والتآلف: لا يقبل الطوسي، أو الفارابي أو ابن باجه، بوجود فضيلةٍ تعادي الناس أو تبتعد عنهم: لا يستطيع أحد أن يبلغ الكمال بمفرده؛ ولا قيمة للاجتماع إن لم يقصد إلى تحقيق السعادة، ولا يحقّق الحاجة للتآلف إلا المحبة. فالمحبة أجدى من العدالة التي هي، في النظر الفلسفي العربي الاسلامي، ضرورة للاجتماع المصطنع. هنا يُرفض أفلاطون؛ ونتجاوز المقال اليوناني في أساس الاجتماع وقوام المدينة. فكأنّ المقال العربي الاسلامي يتمثّل العدالة، ويمتص الفكر اليوناني ويستوعبه باتجاه ما هو أبعد من القانون: تُقدم المحبةُ قواماً للترابط والتماسك[13]؛ ولأنها «إن انتشرت بين الناس انتفت الحاجة إلى العدالة»[14].

قد يكمن هنا دليلٌ آخر، من بين أدلة عديدة أخرى، يضاف لتوجيه قراءتنا للفلسفة السياسية، أو للفلسفة بمجملها وصياغتها، في الفكر العربي الاسلامي، قراءةً ترفض التأويل لها بأنها فلسفة توفيقية، وقراءةً للفلسفة اليونانية ميكانيكية. فمنذ البدايات، يكشف خطاب الفكر العربي الاسلامي في وظائف المحبة (الألفة، الرابط الايديولوجي، وحدة الأفكار...) في عملية تحريك العلاقات الاجتماعية وتوحيدها، عن الثقة بدور العامل الروحي في تنظيم المجتمع. ويبدو أنّ هذا الخطاب أكبر ما يميز بين النظر العربي الاسلامي للكون (الفعل السياسي، فيزيولوجية المجتمع) والنظر اليوناني الذي يقيم المدينة (الاجتماع، الفعل السياسي) ليس على الروحي أو الفكري والرمزي بل على العدالة أي على «القانون الوضعي». وكأنّ فلاسفتنا، الذين عرفوا قيمة العدالة

---

(١٣) للمثال، قا: مسكويه، تهذيب الأخلاق... (بيروت، مكتبة الحياة، ط٢، ١٣٩٨ هـ)، ص ص ١٢٣ ـ ١٢٦.

(١٤) را: زيعور، الحكمة العلمية...، ص ص ٤٨٤ ـ ٤٨٥.

في حياة الدولة من خلال تمثلهم لأفلاطون، ومن خلال مراقبتهم للواقع والتاريخ، يأبون التنازل عن المعيار الرمزي برغم إعجابهم بالعدالة كمعيارٍ وأساسٍ أو عاملِ انضباطٍ وتماسك.

**٢ ـ انقسام المُدن، تصنيفها المعياري انطلاقاً من قوى النفس؛ انطلاقاً من الفرد أو الفعل البشري**

كما تكون أفعال الانسان خيِّرة وشرّيرة، تكون أيضاً المُدن؛ وإذ الخير واحد والشرّ متنوع متعدد، فإنّ المدينة تكون: إما خيِّرة (فاضلة) ومن ثمَّ فهي واحدة؛ وإما شريرة، وبالتالي كثيرة الأنواع. ومن الممكن أن نلتقط أيضاً الغور الآخر، أو المنظور الأعمق، فنقول: كما يكون الفرد تكون المدينة؛ كما تكون القوة العاقلة تكون المدينة. ومعناه أنّ المدينة الجاهلة تقوم على ترابط الأفراد تبعاً للقوانين الشهوانية والغضبية، دون القوة العاقلة. والمدينة الفاسقة يعرف أهلُها أنّ استعمال القوة العاقلة هو الخير؛ لكن القوتين الشهوانية والغضبية تتغلبان على تصرفاتهم. أما المدينة الضالة فهي تتوهم أن تلك القوتين هما القوة العاقلة.

ليس هذا التصنيف لأنواع المدن سوى مدخل عام عند الطوسي؛ ثم الدواني. فهما، على غرار الفارابي وابن سينا، لا يلبثان أن يوغلا في تصنيف آخر شبه مختلف، أو أكثر تفصيلاً للمدن غير الفاضلة.

**٣ ـ المدينة الجاهلة، أنماط ومواقع ومعايير؛ المُدُن أو السياسات:**

المدن المرفوضة عديدة؛ وتقوم على نظر تجزيئي، وعلى تحليلات قليلة الارتباط بالوقائع والظروف فكأنّ الاهتمام هنا موجه إلى ما هو خيالي، وتفكيرٌ في المجرَّد والتأمّلي. أو كأنّ المقصود توضيح غير مباشر لما هو كامل فاضل... تتفرع المدينة الجاهلة، عند آخر خطاب فلسفي في المدن، إلى:

أ / **المدينة الضرورية**: قصدُ الاجتماع الحصولُ على ما هو ضروري للبقاء(١٥)؛ وهو قولٌ مرتكزٌ على تعريف الفارابي بأنّ «قصد أهلها

---

(١٥) را: الطوسي، ص ٢١٨.

الاقتصار على الضروري مما به قوام الأبدان من المأكول والمشروب والملبوس والمسكون والمنكوح؛ والتعاون على استفادتها»(١٦).

ب / **المدينة النذلة**: مقصود أهلها التعاون على جمع الثروات، والاستكثار من الضروريات. لا ينفقون إلا الضروري. ورئيسهم هو الأقدر في مجال الحصول على الممتلكات وعلى حفظ المال.

ت / **مدينة الخِسّة**: مقصودُ أهلها الاستمتاع بالملذات الحسية من كل نوع؛ فهم يبحثون عن اللذة، لا عن حفظ الأبدان ورعايتها(١٧). ويتكرر هنا تعريف الفارابي لمدينة «الخسة والشقوة»(١٨). ورئيس تلك المدينة، وهنا مرتكز نظري سياسي مُهم، هو الأقدر على تحقيق غاية الاجتماع أي الأقدر على تحصيل وسائل اللذة، وتوفير وسائل الرغبة لأهل تلك المدينة.

ث / **مدينة الكرامة**: يتعاون أهلها على أن يعيشوا ممدوحين، معروفين بين المُدُن(١٩). فقصدهم تحصيل الكرامة. هنا نجد فكرة المساواة التي هي، كما هو معروف عند أرسطو، تبادلية تكون؛ كما قد تكون تفاضلية أي رّداً مضاعفاً. ويكون الحصول على الكرامة، في هذه المدينة، إما عن طريق الغلبة؛ وإما الحسب (الطوسي، ص ٢١٩). ثم تُبحث مُدن التغلّب عند آخر فلاسفتنا السياسيين عبر توضيح المضامين لما قرره ابن رشد، ولما يتكرر عند شرّاح أرسطو في «الخطابة» (الفارابي(٢٠)، ابن سينا، ابن رشد)، بل ولما فصّله وارتضاه ابن رشد في شرحه على «جمهورية» أفلاطون ـ كما سنرى أدناه حول «جوامع سياسة أفلاطون». فكأنَّ ما أضافه آخر فلاسفتنا (الطوسي، الدواني) عبارة عن زيادة

---

(١٦) الفارابي، آراء...، ص ١١٠.
(١٧) الطوسي، ص ص ٢١٨ ـ ٢١٩.
(١٨) الفارابي، آراء...، ص ١١٠.
(١٩) الطوسي، ٢١٩؛ قا: الفارابي، آراء...، ص ١١٠.
(٢٠) لم يُكتشف بعد عمل الفارابي التعليقي (الشارح) على خطابة أرسطو. فما نُشر ناقص؛ وليس هو شرح الفارابي الكامل.

التلوين بالخصوصي والداخلي، والانغماس الاكثر فالأكثر بالطابع المحلي والتاريخ الاسلامي. ربّما حافظا على الشكل العام والتصنيف النظري؛ لكنهما حرثا بحرية داخل ذلك الإطار.

ج / المدينة الحرة: هي المدينة الجماعية عند الفارابي؛ لكن الطوسي يفصّلها، ويتوسع. فهي اجتماع الحرية؛ أو مدينة الجماعة. مقصود أهلها أن يكونوا أحراراً؛ يعمل كل منهم ما يودّ، دون اعتراض الآخرين له[٢١]. أهلها سواسية؛ لا يتقدم الواحد على غيره إلا بالمزيد من الحرية. ويلاحظ فلاسفتنا هنا أنّ الرئيس مساوٍ لأيّ مواطن آخر؛ وأنّ أهل المدينة هم الذين يسيطرون على الرئيس، ويجبرونه على فعل ما يرغبون. بل يذهب النظر هنا إلى القول بعدم وجود رئيس[٢٢]. والرئيس في جيمع الأحوال، وكالحال في المُدن الأخرى غير الكاملة، الأقدر. هنا هو الأشد دفاعاً عن المساواة والحرية.

قد تعطي القراءة المتأنية لهذه المدينة مردوديةً كبيرة. فوراء اعتبارها إحدى المُدن الجاهلة، وإلى جانب التهجّم عليها أو تقويض معالمها في الفعل السياسي والاجتماع وغاية البشري، تلوح نظرة تقريظية؛ كما قد يتبدّى أن لوناً من الحسد، ومن التقدير المكبوت أو الاحترام المقنّع الخائف، يحكم خطاب فلاسفتنا في المدينة الحرة[٢٣]. ويُعجب فلاسفتنا بجوانب لها أخرى:

فهم قد قالوا: تحترم المدينة الحرة رؤساءً قدامى، أو لا يقدّمون نفعاً للمدينة. يُخصّون بالتكريم والاجلال لأنهم أصحاب فضيلة، ولأن لهم حقاً على أهل المدينة. لكن التوجه التأملي، خوفاً أو ايماناً بالفكر الفلسفي رفيعاً، لم

---

(٢١) الطوسي، ص ص ٢٢٣ ـ ٢٢٤.

(٢٢) هل كانت نظرية الخوارج في الرئيس ماثلةً في الذهن، أو في اللاوعي، عند فلاسفتنا السياسيين؟ ما هو الواقعي والتاريخي في نمَاطة وmواقعية المدن الجاهلة والمدينة الفاضلة؟ (را: أدناه؛ ما بعد).

(٢٣) سنرى أدناه أنها هي المدينة «الديمقراطية» في المصطلحات اليونانية. عن هذه المدينة، را: زيعور، م.ع.، ص ص ١٨٥. ترجمها الاسلاف بسياسة (مدينة) العوام.

يوصلنا هنا إلى تحليل الواقع وتسمية المَعْنيّين. وهنا أبرز ما يجرح ذلك التوجه؛ واكبر سرّ، وخطأ، في فلسفتنا المدنية.

**٤ ـ المثل الكامل، البديل الرمزي، المدينة الفاضلة أو السياسة الفاضلة، أو الرئيس الفاضل:**

هي واحدة، كما سلف أعلاه، لأن الحق واحد، والخير واحد. فهذان لا يتعددان إلا في مضادات المدينة الفاضلة. وهنا أيضاً في خطاب الطوسي والدواني، آخر ممثّلين للفلسفة السياسية في تاريخها العربي الاسلامي، يتعزز، وبازدياد في انسكاب الخطاب داخل المعاني والفضاءات المحلية والتعبير العربي، المقال الذي طوّره واجتافه الفارابي، ثم ابن سينا، ثم... يعطي ذلك المقالُ الانسان المنزلة الأشرف في الوجود، والقدرة على السعي لبلوغ الكمال، والمحور الذي تدور حوله سائر المخلوقات والاشياء. لكن الانسان محتاج للتعاون كي يستمر؛ فيختلف الناس في الدرجة والأحوال والقدرات. في تلك الحاجة، وذلك الاختلاف، قوام الاجتماع البشري؛ ثم التمدن. بيد أنّ هذين لا يحصلان على نحو لائقٍ عادلٍ إن لم تتدخل العناية الالهية فتقضي بوجود الشريعة والحكم والدينار (المال)[٢٤]. بعبارة أعمّ، إن غاية الاجتماع البشري، التي هي البقاء ثم تحقيق للسعادة، لا تتحقق الا بتدخّل ما هو خارج ذلك الاجتماع، وخالقه، ومدبِّره الأعلى. والفلسفة السياسية هنا واضحة المنهج. فالرؤية للعالم والسياسة والقيم نقلية: تضع الوحي في دور القائد. تنطلق من أطروحة تقول بتفوق إنسانٍ يكون وجوده ضرورياً؛ بل وأشد ضرورة من وجود بعض الأعضاء في الجسد، ومن بعض الخصائص في هذا العضو أو ذاك[٢٥]. نتلبّث لتوضيح. ما هي معايير المدينة الفاضلة؟ ما هي البنية المتخيَّلة في ذلك النموذج المثالي المرغوب؟ ما هو الرمزي الذي يقود، ويحاكم، ويرغب في أن يسود؟

---

(٢٤) الطوسي، ص ١٩١.

(٢٥) قا: ابن سينا، الالهيات، ج٢، صص ٤٤١ ـ ٤٤٢. لكن الفلاسفة لم يغرقوا في التحليل والتوصيف، فعلة قطاعات أخرى من الفكر والسلوك.

أ / المعيار المعرفي، الوعي كمحك؛ وحدة الآراء:

آراؤهم متشابهة؛ ويتفقون في الرأي والفعل. تجمعهم وحدة المعتقدات، أو الأفكار والتصورات التي، جميعها وبرمتها، متفقة مع الحق، صائبة، فاضلة، مثالية كاملة (وما إلى ذلك، من نعوت مماثلة). فهم يسعون لتحقيق غاية واحدة هي السعادة، وبلوغ الكمال. ثم يلي ذلك المبدأ العام «تحليلاتٌ» تكشف على أن المقصود هو وصفٌ للمدينة الاسلامية، لدولة النبيّ المثالية، حيث يقودها رئيس كامل (النّبي؛ الرئيس الفاضل المؤيّد بالوحي أو بالمبادىء الخالدة الأبدية في الفعل السياسي، والديني، والاجتماعي، والعلائقي). ونكتشف في تلك «التحليلات» نُسغ الرؤية الاسلامية في وظيفة الرسالة النبوية داخل الاجتماع، ووظائف المجتمع، وبنية الدولة؛ أو في موقع الشريعة داخل القوانين، وفي ضبط السلوك الفردي، وتعضية التعاملية، والربط بالعالم الثاني (الفوز بالدارَيْن).

ب / المعيار الرئاسي، خصال أخلاقية، التركيز على الفرد:

تطوّرَ القول العربي الإسلامي، داخل فلسفتنا السياسية، في الرئيس الفاضل؛ ذلك المحدِّد الأكبر للمدينة الفاضلة، والمميِّز الأبرز الذي يتبادل معها التعريف والتحرّك، أو الفضائل وبلوغ الكمال. لقد بلغ ذلك القول، في نهاية مطافه عند أوائل القرن السادس عشر، منتهى الدرجة في الخصوصية والتّبيؤ. فصورة النبي هي المتحكِّمة؛ والمعنى الديني هو اللاواعي، والأساس والرمز. لكن تلك الصورة، وذلك المعنى، تطورت بحيث اجتافت فضائل ذات منظورٍ يوناني، وهلّينسي، و. . . ؛ وتعدّلت بحيث اغتنت بالتاريخ، والفلسفة، والمتخيَّل، والمرغوب، والتعويضي والمبلسِم.

لعل الحركة الفارابية ـ الرُّشدية[٢٦]، إن جازت هذه التسمية لعطاء أكبر زارعَيْن في مضمارنا هنا، تلخِّص بدقة خصال الرئيس في المدينة الفاضلة. فقد

---

(٢٦) قا: زيعور، الحكمة العلمية. . .، ص ص ٤٦٠ ـ ٤٦١.

نظّر ابن رشد لذلك، في «جوامع سياسة أفلاطون»، بمصطلحاتٍ فارابية تمتصّ قول أفلاطون في «الحاكم الفيلسوف»، وتتجاوزه؛ وترقى إلى أعلى مستوىً من الخطاب البلاغي المبالِغ في الانسان السياسي الكامل[٢٧].

**ث / العدالة**: ترتّب المدينة على أجزاء ثلاثة (المدبِّرون، والصنّاع، والحفظة)؛ يضاف اليهم، أو يُدخل عليهم، تعديلات (عند الطوسي، للمثال. وكذلك يفعل الدواني).

«ويرتِّب [السّانّ] في كل جنس منهم رئيساً يترتب تحته رؤساء يلونه؛ يترتب عنهم رؤساء تلونهم، إلى أن ينتهي إلى أفناء الناس»[٢٨]. تلك هي العدالة: يبقى كلٌّ في موقعه؛ لا يتعداه إلى عمل آخر أو إلى عملَيْن معاً (را: أفلاطون، الجمهورية؛ ابن رشد، جوامع سياسة أفلاطون). وفي العدالة، من حيث هي فضيلة في النفس البشرية، ومن ثمّ في المدينة، مَهَر فلاسفتنا السياسيون نظرياً أو من حيث التأمّل. أما حراثتهم في الواقع، والبحث عن العدالة النافذة في المدينة الاسلامية، فموضوعان لم يبرزا. كأنهما لم يستثيرا الوعي الفلسفي، والتحليل النقدي المباشر، ونداء القيم الأُفقية.

**هـ / الأجناس أو الرُّتب، الاقتصاد الكُبْرَويّ، الصناعات**:

طبقات المدينة أربع. **الحكماء**: يعرفون الحقيقة، وهم أهل الفضيلة؛ هم «**الأفاضل**»[٢٩]. **وذوو الألسنة**، أو الخطابيون؛ وصناعتهم الفقه وعلم الكلام والخطابة والشعر[٣٠]. **والمقدِّرون**؛ ودورهم تدبير العدالة بين أهل المدينة، وحفظ السنن، أما صناعتهم فالحساب والهندسة والنجوم والطب (كتابة الحساب والمساحة). ثم هناك، رابعاً، **المجاهدون** وصناعتهم الحرب والمدافعة؛

---

(٢٧) را: ابن رشد، جوامع (A.C.P.R.)، ص ص ١٧٧ ـ ١٧٩، آراء...، ص ص ١٠٥ ـ ١٠٦؛ السياسة المدنية، ص ٧٩. (زيعور، الحكمة العملية، ص ص ٤٤٧ ـ ٤٤٩).

(٢٨) ابن سينا، الإلهيات، ج٢، ص ٤٤٧.

(٢٩) هم: المدبِّرون، الفلاسفة.

(٣٠) الطوسي، ص ص ٢١٥ ـ ٢١٦.

والشجاعة هي فضيلة هؤلاء الحامية للمدينة. أما خامساً، فيضع الطوسي المهتمين بالشؤون المالية والأرزاق والخراج: «واردات الدولة»، بحسب المصطلح الحديث)[٣١].

يظهر النظر في «الصناعات»، في البنية الاقتصادية، تأملياً؛ وتحكمه الاهتمامات الأخلاقية؛ والتسلسل الهرمي [التَّمَرْتُب] القاسي المعمَّم على العالمين الدنيوي والأخروي؛ والطاعة أو المحافظة المتشدِّدة على البقاء في المنزلة المحدَّدة داخل النسق العام. وتصنيف الصناعات معياري؛ ومحكّاته نخبوية تقدِّس أنواعاً من العمل (الفكري / النظري) وتحطّ من قيمة اليدوي... وذاك تصنيف تعرضه التربية على الولد في سياسة المنزل. فهنا نلقى الخط الأول، الذي سنبسطه أدناه (في القسم التالي). ومن جهة أخرى، فقد سار الخط الثاني باتجاه دراسة الاقتصاد الكُبروي؛ حيث يأتي عمل فلاسفتنا من خلال، أو بتوسط، تعاليقهم على المشورة «فيما يدخل ويخرج ومن وضع السُّنن...؛ وفي نفقات المدينة كلها وإن كان فيها إنسان بطّال أو متعطّل نُحيٌ»[٣٢]. فالمشير في أمر العُدَّة[٣٣] «ينبغي أن يكون خبيراً بالغلات والنفقات في كميتها...»، وبأهل المدينة من المسرفين كي يردعهم ومن البطالين كي ينحيّهم»[٣٤].

بيد أن المقال الفصل معروضٌ في ميدان الحكمة المدنية: فابن سينا، على سبيل العيِّنة، في فصل عقد المدينة وعقد البيت، وهو النكاح والسنن الكلية في ذلك[٣٥]، يرتب المدينة على «أجزاء ثلاثة: المدبرون، والصناع، والحفظة».

---

(٣١) وهم خمسة أيضاً، مع تعديل طفيف في التسمية، عند الدواني.

(٣٢) أرسطو، الخطابة (الترجمة العربية القديمة، نشرة بدوي، القاهرة، مكتبة النهضة المصرية، ١٩٥٩)، ص ٢٠؛ را: ص ٢١١، وما بعد.

(٣٣) عُدَّة: ترجمة عربية للكلمة اليونانية التي يترجمها الفرنسيون اليوم (في ترجمتهم لكتاب أرسطو، الخطابة) بـ: Revenus. فالعُدّة هي المداخيل العامة. الغُلات: قديماً، هي الموارد. ترجمها الفرنسيون بـ: Ressources.

(٣٤) ابن سينا، كتاب المجموع... (نشرة م.س. سالم، القاهرة، مكتبة النهضة، ١٩٥٠)، ص ص ٣٤ ـ ٣٦.

(٣٥) را: ابن سينا، الإلهيات، ج٢، ص ص ٤٤٧ ـ ٤٥٥. فهنا آخر فصل من بحث الالهيات. =

ويرتب في كل جنسٍ منهم رئيساً يترتب تحته رؤساء يلونه؛ وهكذا هكذا. . .
والملفت أن عقد (بنية) المدينة يبدأ بالنظر في العمل، أو في الصناعات، والبطالة والتعطّل؛ أي أنّ المدخل الواسع للتحليل الكلي، ولمعرفة السُّنن الكلّية، يكون من الباب الاقتصادي[٣٦]. بكلمةٍ أخرى، لعلها إسقاطية على نصّ ابن سينا (كمثال)، إنّ الفكر ينتقل فوراً من تقسيم اجزاء (طبقات) المدينة الى الكلام التحليلي في البُعد الاقتصادي لها.

فيشدِّد على أن لا يكون «في المدينة إنسان معطّل ليس له مقام محدود»؛ بل «يكون لكل واحد منهم منفعه في المدينة». وتُحرَّم البطالة والتعطّل. ويُردع هؤلاء. فإن لم يرتدعوا نفاهم من الأرض؛ فإن كان السبب مرضاً أو آفة أفرد لهم موضعاً يكون فيه أمثالهم، ويكون عليهم قيّم»[٣٧]. يعني هذا أنّ المدينة تتحمل مسؤولية المرضى، وذوي الآفات، أو الذين حيل بينهم وبين الكسب بأمراض وزمانات[٣٨]. يجب أن يكون في المدينة «وجه مال مشترك»؛ ويكون ذلك «عُدّة لمصالح مشتركة» (الالهيات، ج ٢، ٤٤٧). فما هي مداخيل [واردات] الدولة؛ وما هي سبل الانفاق العام؟ يتكون مال الدولة المشترك (قا: بيت المال، في الفكر الاقتصادي الاسلامي) من حقوق تُفرض على الأرباح المكتسبة والطبيعية، ومن العقوبات؛ وبعضه من «أموال المعاندين للسُّنّة» (الغنائم). . .[٣٩]. تدفع الأموال للحفظة، وعلى حماية المدينة، وتسليح الحصون؛ وحفظ الثغور والمحارس فيها[٤٠]؛ وفي مجال «الخدمة العامة، أو

---

= وهذا يدل على القيمة التي تَعطى للفلسفة السياسية ليس فقط لارتباطها بالنبوات والربوبية؛ بل وأيضاً لأنها فلسفة لا تُفهم أو تُبسط إلا بعد عرض الفكر العام، والعلوم المختلفة، والمنطق. . .

(٣٦) ابن سينا، م.ع.، ص ٤٤٧.

(٣٧) م.ع.، ص ٤٤٧.

(٣٨) قا: وضعية الزمنى، في الفقهية وآدابية المريض داخل العلائقية العربية الاسلامية.

(٣٩) قا: كتب الخراج؛ وكتب الأحكام السلطانية، والحسبة، والنُّظُم. . . ويتفق الفلاسفة، في كل ذلك، مع المقال العام السائد في تلك المنظورات الفكرية الواقعية.

(٤٠) للمثال، قا: ابن سينا، كتاب الحكمة العروضية. . .، ص ٣٥؛ الإلهيات، ج٢، ص ٤٥٤.

المرافق العامة» (منشآت، جسور، طرقات، جرّ مياه، وعمّال الدولة (الموظفين، الكتبة. . .). وتدفع نفقاتٌ في سبيل ما يخصص للعجزة والزمنى، كما سبق القول، ويُحرِّم ذلك الخطاب أيضاً «الصناعات التي يقع فيها انتقالات الاملاك أو المنافع من غير مصالح تكون بازائها (وذلك مثل القمار)؛ والصناعات التي «تدعو إلى أضداد المصالح أو المنافع» (السرقة، اللصوصية، القيادة وغير ذلك)؛ وتلك التي «تُغني عن تعلّم الصناعات الداخلة في الشركة» (المراباة)[٤١].

ويتفق المتأخرون على تصنيف الصناعات الخسيسة، التي «لا تليق بأهل المرؤة». كما انهم يتفقون حول النظر العام في الزراعة، والتجارة ودورهما داخل المدينة. وفي كل ذلك يعكسون روح العصر، ويردّون على السؤال الاقتصادي للمدينة بطريقةٍ سادت الحضارات المعروفة قبل «الثورة الصناعية» ذات الفكر الذي أعاد للعمل اليدوي، والكسب المادي أو المصلحة والانتفاع، المكان اللائق في المجتمع وفي بناء الشخصية نفسها.



**٧ ـ المدينة والنوابت:**

لعلنا لم نجد بعد حلاً لاشكالية «النوابت» في المدينة الفاضلة. فالآراء كثيرة؛ ولعلّ مقصود فلاسفتنا لم يكن عميقاً بمقدار مانظنّ اليوم. من هم هؤلاء الذين ينبتون في المدينة الفاضلة، على غرار ما يحصل في حقل صالح تظهر فيه نباتات غير صالحة؟ يحدّثنا عنهم الفارابي[٤٢]، وابن باجه[٤٣]؛ ويهمّنا الآن آخر مقالٍ فيهم، أي المقال الذي أبرزه الطوسي والدواني.

**النوابت هم المراؤون، والمحرِّفون، والباغون، والمارقون، والمغالطون[٤٤]**؛ وهناك أنواع أخرى أيضاً، على هذا الغرار، لا يشير إليها الطوسي لأنه لا يرى

(٤١) الإلهيات، ص ٤٤٨.
(٤٢) را: الفارابي، آراء أهل، ص
(٤٣) ابن باجه، تدبير المتوحد، ص ٤٢.
(٤٤) الطوسي، م.ع.، ص ٢٢٦.

ضرورة لدخوله في التفاصيل أو التكرار. فكلّهم، بحسب ما يقول الفارابي، «أفراد يضادّون المدينة الفاضلة»[٤٥]. وإذن، يؤكد مقالُ فلاسفتنا في النوابت التصوّرَ الفرديَّ النزعة [الفرداني] للمجتمع، والاجتماع، والدولة (المدينة)، والاقتصاد، والأخلاق؛ كما يؤكد أيضاً التصور المثالي، والمنهج الذي لا ينطلق من الكّلُ والوحدة والعام بل يجمِّع ويركِّب العناصر بعيداً عن التجربة ويغنيً عنها. وكل ذلك حذراً من السلطة؛ أو تطويراً لها؛ أو تنظيراً تأمّلياً فيها هو من قبيل المتواتر عند الفلاسفة.

لكن قبل هذا كان ابن باجه، على نقيض الفارابي والطوسي، يجعل من النابتة أو النوابت رتبة «الذين يرون الآراء الصادقة»[٤٦]. لماذا هذا الموقف الذي يقول إن النابتة هو «العشب النابت من تلقاء نفسه بين الزرع»[٤٧]؟ فهل النابتة هنا هو الحكيم، أو الفيلسوف، أو ما حول ذلك من مصطلحاتٍ سياسية ودينية (صوفية)؟ ربما يكمن الجواب في الظنّ بأن النابتة هم مضادّو المدينة من الأفراد «النابغين»: فهم يرون الآراء الصادقة في المدينة الجاهلة (وهنا الموقف الأول)؛ وهم المراوغون (المارقون، الباغون، المغالطون...) في المدينة الفاضلة. وهنا الموقف الثاني. فهل هذا الظن يرقى إلى مستوى معرفي أرفع؟ ربما!!!

تبقى مقولةٌ لم يتوقف عندها طويلاً فيلسوف بمقدار ما تلبَّث عندها ابن رشد: إنها المقولة التي تتعقب الرغبة في المحافظة على المدينة الفاضلة بعد أن تكون قد وُجدت. فكيف نحافظ على استمراريتها؟ كيف نمنع انحلالها وتحولاتها؟ إن ابن رشد، في «جوامع سياسة أفلاطون»، يمهر ويبرع في التحليل لما يراه تطورات قد تحصل على النظام الفاضل[٤٨].

---

(٤٥) الفارابي، آراء...، ص ١٠٩.
(٤٦) ابن باجه، تدبير المتوحِّد. ص ٤٢. النابتة عند الجاحظ هم الجمهور، الحشوية...
(٤٧) ابن باجه، م.ع.، ص ٤٢.
(٤٨) ابن رشد، جوامع سياسة أفلاطون (A.C.P.R.)؛ ابن سينا، تسع، ١٠٧ ـ ١٠٨.

# القسم الثاني
# المدينة المصغرة (المنزل) في الوعي الفلسفي

## ١ - نور الفلسفة على عقديّ المدينة والمنزل، تبادلهما للتعريف والتحكّم مع قوى النفس:

تحت تصورات فلاسفتنا عن المدينة الفاضلة تتحرك تصورات وقوانين فكرية مماثلة تحكم النظر في المنزل الفاضل. فخطابهم في أنواع المنازل، الكاملة والناقصة، متغاذٍ متبادلٌ للتعريف والتعزيز، للفهم والشرح والتأويل، مع خطابهم في أنماط المُدُن ومواقعها؛ وكذلك أيضاً في تفسيرهم للفعل الفردي، ولقوى النفس.

من الراسخ، والحسن الاداء والكفاية، تقسيم ذلك الخطاب في السياسة المنزلية[٤٩] إلى: سياسة النفس، وسياسة القوت، فالزوجة، فالولد والخدم...[٥٠]. في هذا المضمار قد تكون تقسيماتُ بريسون[٥١] شكلّت الاطار العام، والنظر المنهجي الشامل. إذ أنّ فلسفتنا لم تبقِ من بريسون إلا النُسغ والصورة: غيّر إخوان الصفا في تسميتها؛ وأضافوا إليها سياسة (تدبير مراعاة الشؤون) الأقرباء، والجيران (فكرة عربية إسلامية شديدة الحضور)، والصداقة (الصحبة مع الاخوان، تفقّدهم والنظر في مصالحهم[٥٢]. وكذلك فعل أيضاً الفارابي الذي غيّر في التسمية؛ وبدّل أو تجاوز التقسيمات والمحتوى بحيث صار العنوان العام سياسة المرء مع الرؤساء والأكفاء؛ ومع من هم دونه؛ ومع نفسه[٥٣]. وحوّر ابن سينا في الصياغة الكبرى، ووسّع الأفق والمضمون[٥٤].

---

(٤٩) وهي السياسة الخاصيّة عند إخوان الصفا (رسائل، ج١، ص ٢٧٤) أو النوع الرابع من علم السياسة.

(٥٠) Plessner, Der Oikononikos des Neupythagoreers 'Bryson' und sein... (Heidelberg, 1928), pp. 144-204.

(٥١) إخوان الصفا، رسائل، ج١، ص٢٧٤.

(٥٢) إخوان الصفا، م.ع.، ص ع. (الصفحة عينها).

(٥٣) الفارابي، رسالة في السياسة، نشرة شيخو، بيروت، ١٩٠١، قا: «وصايا يعم نفعها جميع من يستعملها من جميع طبقات الناس»، في: مسكويه، الحكمة الخالدة (نشرة بدوي، دار الاندلس، ط٢،) ص ف ٣٢٧ - ٣٤٦.

(٥٤) ابن سينا، كتاب السياسة (نشرة شيخو، بيروت، ١٩١١) : مقالات فلسفية قديمة.

وينبغي كذلك تدبّر ما أتى به ابن ابي الربيع، ومسكويه، والشهرزوري والدواني.

أما ابن باجه فلم يجد في السياسة المنزلية، أو «علم المنازل الكاملة والناقصة»، ما يوجب الفكر على التوقف والتنقيب[٥٥]. وربما يكون معبّراً هنا التنبّه إلى أن فلاسفتنا في المغرب لم يولوا هذه القضية اهتماماً؛ إن لم نقل إنّهم رفضوا إدخالها في السؤال الفلسفي العربي الاسلامي، ودعوا إلى تجاوز ذلك لأنها تؤوب الى ما هو آدابية وينبغيات، أي إلى وصايا ووعظ، زخرت بها أعمال ابن المقفع[٥٦]. ومن الملائم والصالح أن يتوجه الفكر هنا لتحرّي أسباب هذه الإشكالية، ولا سيما إذا تدبّرنا جانبها الآخر حيث نرى أن العودة للفلسفة التي تلت ابن سينا في المشرق، مع الطوسي والدواني، استعادت الاهتمام بالقطاع الحكمي الآيل إلى السياسة المنزلية. فهذان الأخيران، على منوال ابن سينا ومن إليه في «الشرق» العربي الاسلامي، وعلى النقيض مما رأى ابن طفيل أو ابن باجه وابن رشد وحتى ابن خلدون، يضمّان إلى الفلسفة العملية قطاع الحكمة المنزلية؛ وأضافا إلى هذا القطاع «سياسة الوالدين»[٥٧]، ولا نغفل خطابهما في آداب الصحبة، وسياسة الأخوة، وآداب الشراب او الأكل والملبس. . .

## ٢ - القول الفلسفي في «اقتصاد» المنزل، سياسة الفرد دخله وخرجه:

إلى أيّ حدّ يلتقي، في الفكر الاقتصادي السياسي هنا[٥٨]، جوانب النظر ووجوهه في: سياسة القوت، أو سياسة الانسان دخله وخرجه، مع الدخل والخرج في المدينة (الدولة) أو مع تعيين وظائف السّانّ (الحاكم، الرئيس) في الغلّات والعُدّة، في الخراج والجبايات؟

(٥٥) ابن باجه، «تدبير المتوحد»، في: م. فخري، رسائل ابن باجه. . . (بيروت، دار النهار، ١٩٦٨)، ص ٣٩.

(٥٦) لم يهتم ابن رشد، في أعماله الفلسفية المعروفة، حتى اليوم، بالسياسة المنزلية. ويبدو أن قطاع المغرب في الشخصية الفلسفية رفض اعتبار الحكمة العملية برمتها قسماً من الفلسفة.

(٥٧) الطوسي، ص ص ١٧٨ - ١٨١.

(٥٨) قا: زيعور، «الاقتصاديات في الفكر الفلسفي العربي الاسلامي» (بالفرنسية)، في: **أخلاط** منشورات الجامعة اللبنانية، رقم ٢٠ (بيروت، ١٩٨٩)، ص ص ٢٥٩ - ٢٧٨.

يرتدّ الوجه الأول إلى السياسة المنزلية؛ ولقد بحث فلاسفتنا الجانب الثاني عبر شرحهم لكتاب «الخطابة» لأرسطو؛ أما الثالث فهو يعود إلى حكمة المدينة، أو العلم المدني، كميدانٍ مستقلٍ خاص طوّرته قطاعات الفكر السياسي في تاريخنا الثقافي الاجتماعي.

رسم «الفكر» الاقتصاديُّ في تدبُّره للقوت الفردي، باتفاقٍ مع تقسيمات بريسون العامة الشكلية[٥٩]، قواعد وينبغيّات تحدد آدابيةً للتدخيل، والانفاق، والتوفير؛ وتتبنّى الأمر الديني بالصَّدقة (الزكاة، المعروف). ففي ذلك الميدان جعل فلاسفتنا ـ ابن سينا[٦٠]، والشهرزوري[٦١]، والطوسي / الدواني[٦٢] ـ القوت محرّكاً للانسان كي يبني الحضارة: يحتاج الإنسان للقوت؛ ثم لحفظ ذلك فيبني المنزل؛ ثم تنكشف الحاجة للمرأة كي تحافظ على كل ذلك وترعاه، فيتزوج وتتحول السياسة إلى سياسة الأهل؛ ومع ظهور الأولاد تتعقد الحاجيات والسياسة المنزلية، فننتقل إلى استدعاء الخدم. يبرز، في ذلك الوجه من الفكر الاقتصادي، تصنيفٌ «معياري» لأبواب الدخل من خلال تعيين الصناعة الشريفة: الصناعات التي تعود إلى حيّز العقل، وهنا صناعة الوزراء والمدبرين أرباب السياسة، والملوك. فهنا صحة الرأي وحسن التدبير؛ وصناعة من حيّز الأدب، وهو الكتابة والبلاغة وعلم النجوم والطب؛ وصناعة من حيّز الأيدي والشجاعة، والمقصود فئة الفرسان والأساورة...[٦٣].

### ٣ ـ النظام العائلي، علائق الزواج:

عدّ فلاسفتنا «سياسة الرجل أهله» قطاعاً آخر من السياسة المنزلية (إخوان الصفا، ابن سينا، ابن أبي الربيع، الشهرزوري، الدواني). ومن المستساغ هنا أن لا نعيد سبب عدم اهتمام ابن باجه وابن طفيل، ولا سيما ابن رشد، بذلك

(٥٩) بلسنر (Plessner)، م.ع.، ص ص ٥٢ ـ ٥٤.
(٦٠) ابن سينا، كتاب السياسة، ص ٦ ـ ٩.
(٦١) الشهرزوري، في: بلسنر، م.غ.، ص ٢٦٣ ـ ٢٦٥.
(٦٢) الطوسي، ص ١٥٧ ـ ١٦١.
(٦٣) ابن سينا، كتاب السياسة، ص ١٠. قا: الطوسي، ١٧١ ـ ١٧٢.

الموقع، إلى أنهم جهلوا عمل بريسون؛ أو إلى أنهم رفضوا اعتباره كقطاع يشكّل قسماً من سياسة المدينة. ولعلّ محدودية الانتاج الفلسفي لابن طفيل، والرؤية الفلسفية الصارمة عند ابن باجه والتي جعلته يحصر الفلسفة في الماورائيات، كانا الدافع الحاسم لذلك الرفض(٦٤). وبخصوص ابن رشد، فإنه بحث تلك القضية بتوسعٍ من منظورها الفقهي، أو بحسب قواعد المنقول الفكرية أو مصطلحاته وجهازه(٦٥)؛ لكنه في «جوامع سياسة أفلاطون» يتميز بل يبرع في تحليله لوضعية المرأة داخل النظام السياسي، أو في «المدينة ـ الدولة»(٦٦). فهو يبرز في موقف تأييدي لها، كثير الثقة بقدراتها؛ مما يتناقض مع الموقف المتمثل بالفقهاء (حيث مدينة أهل الكلام والجدال)(٦٧)، وحتى بفلاسفتنا الذين هم أيضاً قسوا عليها(٦٨).

ويتناول فلاسفتنا أيضاً، في مدينتهم الفاضلة، القوانين (السُّنن) المتعلقة بنظام العائلة، ومشكلات الزواج الاجتماعية، وقضايا «الأحوال الشخصية»(٦٩). المضمون، في العلائقية كلها، دينيٌّ. فالنقليُّ هنا قائد؛ وأساس. أما المنظور العام فمنطلِقٌ من مبادىء عامية مختلفة عن الحال في الفقهيات حيث التقسيم، والتفريع للأقسام، والردود على حالات جزئية أو عينية وخاصة. تُسلِّم الفلسفة العملية بالموروث المسموع؛ لكنها ترفعه إلى العام، والقوانين الاجتماعية في عَقْد المدينة.

**٤ ـ التعليم وآداب الطلب:**

لم تُدرس التربية (آداب الطَّلب، أدب السامع والمتكلّم، أو المفيد والمستفيد، دستور الصبيان؛ الخ...) في باب العلم المدني؛ فهي تعود إلى

---

(٦٤) يقول ابن باجه في محاكمته لهذا الفن (تدبير...، ص ٣٩): «تكلّف قوم القول فيه. ومن بلغنا كتبهم في تدبير المنازل، فأقاويهم بلاغية».

(٦٥) را: ابن رشد، بداية المجتهد...

(٦٦) ابن رشد، جوامع سياسة أفلاطون (A.C.P.R.)، ص ص ١٦٤ ـ ١٦٦.

(٦٧) للمثال، را: الغزالي (في أحكامه على المرأة)، إحياء، ج٢، ص ص ٢١ ـ ٦٠.

(٦٨) تسبق آدابيةُ المرأة آدابية الكسب والمعاش عند الغزالي. على عكس الفلاسفة.

(٦٩) للمثال، را: ابن سينا، الإلهيات، ج٢، ص ص ٤٤٨ ـ ٤٥١.

السياسة الخاصة عند اخوان الصفا[٧٠]؛ وإلى السياسة المنزلية، أو وصايا يعم نفعها جميع الناس، عند الفارابي[٧١]؛ وإلى سياسة المنزل أو «تدبير الرجل ولده» عند ابن أبي الربيع[٧٢]، وابن سينا[٧٣]. وكذا أيضاً مسكويه[٧٤]، والطوسي[٧٥] والدواني: فهم يتبنون موقف ابن سينا المجتاف، والمتجاوز جيداً، لما قلنا إننا قد نجده عند بريسون[٧٦]. وفيما خصّ ابن باجه، في «تدبير المتوحد»، فمن التعمّل أن يُقرأ كنظرٍ في التربويات. يُقال الحكمُ عينه بشأن حالة حيّ بن يقظان. فقط عند ابن رشد ترد التربية في مضمار اختصاص المدينة، أو كوظيفةٍ غير ملحقةٍ بالمنزل؛ بل آيلة إلى الدولة، وكعامل تغييري في النظام. وابن رشد لم يكن قاصداً إلى ذلك؛ ربّما. لأنّ مبحثه هذا يأتي في سياق تعليقه على «الجمهورية» (كتاب السياسة) لأفلاطون تحت اسم: «جوامع سياسة [٧٧] أفلاطون»[٧٨].

**٥ ـ خطاب المدينة في العلاقات مع «الأوضعين»:**

لطّف خطاب الفلسفة السياسية العربية الاسلامية، في دراسته للمدينة، شيئاً من قسوة العلاقات الرضوخية الإرضاخية في قضايا المرأة، والسلطة، والجيران؛ وكذلك أيضاً في شأن الفقير، والمهزوم، وما بين الأمم[٧٩]. قد تؤخذ علائقية المالك والرقيق، المدروسة في قسم سياسة الرجل خدمه[٨٠]، كعيِّنة

---

(٧٠) إخوان الصفا، م.ع.، ج١، ص ٢٧٤.

(٧١) لم يهتم الفارابي، في كتاب السياسة (= «وصايا يعمّ نفعها...») بالتربية ولا بقضايا العائلة.

(٧٢) ابن أبي الربيع، ص ص ١٥٥ ـ ١٥٨.

(٧٣) ابن سينا، ص ١١ ـ ١٤.

(٧٤) مسكويه، تهذيب الأخلاق... ص ص ٦٨ ـ ٧٥.

(٧٥) الطوسي، ص ص ١٦٦ ـ ١٧٨.

(٧٦) بْلسْنَرْ، ص ص ١٨٢ ـ ٢٠٤.

(٧٧) سياسة هنا تعني: كتاب الجمهورية.

(٧٨) را: ابن رشد، جوامع سياسة أفلاطون، في الترجمة الانكليزية التي قام بها روزنثال عن العِبْرية تحت اسم:
Averroes Commentary on Plato's «Republic» ونشير إليها هنا بـ (A.C.P.R.)

(٧٩) لم يكن مقال فلاسفتنا في «طبقات الأمم» عادلاً. قد يُبرَّر بظروف تاريخية؛ لم يُبرزوا دائماً محك التفاضل (التقييم) الذي أخرجوا بعض الأمم من «الحضارة».

(٨٠) إخوان الصفا، م.ع.، ج ٤، ٢٥٨ ـ ٢٦٠؛ ابن سينا، كتاب السياسة، ص ١٥ ـ ١٧؛ الطوسي، م.ع.، ص ١٨١ ـ ١٨٤؛ ابن ابي الربيع، ١٥٨ ـ ١٦٠.

تكشف لنا نمطاً من العلاقات الاجتماعية التي حكمت مجتمعاتنا التاريخية فترة مديدة. إلاّ أنّ الواضح هنا هو أنّ فكر الفلاسفة، من إخوان الصفا حتى ابن سينا فالطوسي، تميّز بالتركيز على الجانب العام والنفسي أو الاجتماعي والروحي للقضية: ولم يشدِّد على الناحية التشريعية والعملية التي يبدو أنه يتركها للفقهاء حيث يهتمّون بتحرير الرقيق بالمكاتبة، أو تكفيراً أو نذراً، أو ما إلى ذلك؛ أو بتوضيح الروابط العمودية وقيمها بين السيّد ومملوكيه المحكومة بمصلحة الأول، وهيمنته المطلقة[٨١].

قد لا يكون من المبالغة التنبّه هناك إلى أنّ موقف الفلسفة العربية الاسلامية، من الانسان الذي لا يملك نفسه أو حريته، أكثر تطوراً من موقف أرسطو، والفكر اليوناني بل والروماني خاصة، حيال تلك الظاهرة التاريخية. فأرسطو يُظهر «الرقيق» آلة حية، وأداةً، أو عضواً لا بد منه، كالقدم واليد، كي يتوفر للسيد وقتٌ للراحة والتفكير وممارسة حريته[٨٢]. ولم يكن أرسطو أرفع تبصّراً، من بعض فلاسفتنا، في نظرته العنصرية، العرقية، لأمم ما تزال حتى اليوم حيةً وتتطور.



وتتميز الفلسفة المدنية عندنا بترهيفٍ آخر للعلاقات مع الوالدين[٨٣]، أو بتلوين العلاقات مع الجيران[٨٤] بعصارةٍ تُحرِّك باتجاه اللانفعي، والمودة... فسياسة الاخوان، وزيارة المرضى والأقارب، والقاء التحية، والآدابية المنظَّمة لعلاقة كل صاحب مهنة أو عملٍ أو موقعٍ اجتماعي، حلقاتٌ اجتماعية حظيت في تلك الفلسفة بالنظرة الحانية الداعية إلى الارتفاع فوق المصلحي، والأناني، والتبادلي الميكانيكي والنفعي.

---

(٨١) قا: الغزالي (من حيث هو يمثل خطاب للفقهيات والكلاميات في ظاهرة (الرّق)، إحياء، ٢، ٢١٩ - ٢٢١.

(٨٢) أرسطو، السياسة (بالفرنسية)، ٢٠ - ٢١. روبنْ، أرسطو (بالفرنسية)، ص ٢٧٨.

(٨٣) قطاع أضافه الفكر العربي الاسلامي (إخوان الصفا، الطوسي) للسياسة الفاضلة والتدبير المثالي للمنازل.

(٨٤) الجيرانية: قطاع أساسي في آدابية المدينة الإسلامية، وفي مخيالها ولا وعيها.

## ٦ ـ خصائص المنهج والرؤية، أحكام منطلقة من الحاضر:

ظهر لنا أنه قد برز في الفلسفة المدنية اتجاهان: يتمثَّل الأول بالفارابي الذي يُخرج منها إشكالية المنزل الفاضل أو يحصرها بترتيب المدن والأمم (بدون الاكتفاء بدينٍ واحد، أو بالأمم الاسلامية) من جهة؛ وبالأخلاق من جهةٍ أخرى (الجزء الثاني من تلك الفلسفة أو العلم)(٨٥). وقد تأيّد هذا الاتجاه، تنظيرياً وفي الممارسة للنشاط الفلسفي، بابن باجه، وابن رشد. أما الاتجاه الثاني، الذي يعاند هذه الرؤية الفارابية الرشدية، فيبرز عند إخوان الصفا؛ ويسطع عند ابن سينا؛ ثم يزداد سطوةً وحضوراً مع الطوسي. وخطاب الفقهيات يدعِّم هذا التيار الثاني، لأنه خطابٌ متمركز على المباشر، واللاصق بالتعاملية، والتشريعي(٨٦)، والعملي؛ أي حيث البلاغة والمواعظ تحكم موقع كل فردٍ، وعمله، وعلائقيته، وحتى نواياه وطويته.

رأينا أعلاه إخراج البعض لهذا الميدان من الفلسفة العملية بذريعة أنه مستند إلى البلاغيين والخطابين. ولقد أصاب ابن باجه، إذ أنّ ذلك القسم محكومٌ باللفظة الجميلة، والارشاد أو النصح والمواعظ (قا: الأيينات)، والتعبير الانشائي الذي يتخيل منزلاً فاضلاً، وعلائقية عائلية مثالية. فالتحليل يبقى هنا أضعف من الوصف. ويزدهر رسْمُ ما يعوِّض القائم المؤسَّس، وما يلطِّف الانجراحات وتسلّط القواهر.

تتيح محاكمةٌ تنطلق من الفكر الراهن، وتتنكر لحظةً لتدبّر الوعي في ظروفه، كل تجريح؛ فمن الملفت أن النظر كان فردانياً. فالنزعة العامة تقيم المنزل، والمدنية أو الدولة والأمم، على الفرد وانطلاقاً منه ومن تصورهم لجسده وعمل أعضائه. فتصوراتهم للمدينة وللمنزل عضوانية. وتخيّل فلاسفتنا الفرد،

---

(٨٥) الفارابي، إحصاء...، ص ١٠٣؛ ص ص ١٠٤ ـ ١٠٥.

(٨٦) للمثال، را: الغزالي الذي يكرس للرقيق والمرأة والولد وسياسة القوت والاخوان (والحكمة التي ينبغي أن تسوس المنزل المثالي؛ تدبّره، رعايته؛ إصلاح حاله، آدابيته)؛ ثم للتعاملية المثالية، وينبغيات كل نشاطٍ أو مهنة أو حلقة اجتماعية... والغزالي عيِّنة هنا؛ وراموز.

من جهة أخرى، منعزلاً؛ بل ومتمتعاً بقدرة ذهنية وعقل وحرية بحيث أنه يفكر في القوت والتخزين فيقوده ذلك إلى ضرورة بناء البيت، ومن ثم للزواج، فـ . . . ، فـ . . . ؛ لم تنشأ الحضارة البشرية تبعاً لهذا التسلسل الخطّي، الجامد، المسبق والمفترض، أو المتخيَّل ثم المسقط على الماضي. ولم يكن الانسان بتلك القدرات الفكرية، ولا بذلك الموقع في الاقتصاد وداخل الجماعة والواقع. ولعلّ الانطلاق من الوعي أساسٌ في منهجية تلك الحكمة؛ والمنطق الماهوي متحكِّم؛ وتتعسف في قيادة تلك النظر القاصرة اللاواقعية قواعد فكرية مسبقة، غير تحليلية، وضعيفةُ الحسّ التاريخي والنقدي.

من السهل إكثار النقد، المنطلق من موقف راهن؛ لقد كانت تلك الفلسفة لا تاريخيةً ومثالية المنهج. فالعقل المنظِّر لها غير منغرس في سياقه التاريخي، ومحكومٌ بالمعياري، والماورائي، والماهوي والإشكالي. لذلك يغرق، على نحو حتمي وبدون قصد بل وبسهولة، في تكديس الينبغيات، وفي إقامة التوضيحات والتفاصيل والتخوم للمبدأ الجاهز، وللفكرة المعتبرة ثابتة وخارج الزمكانية، وللرئيس اللاحُدوثي.



## القسم الأخير: محاكمة وتثمير

### ١ ـ مابين آخر مقالٍ للفلسفة وظهور التجربة الثانية (مع الطهطاوي)، تفكك الفلسفة إلى علوم اجتماعية:

لم يزرع ابن الأزرق (ت ٨٩٦/١٤٩) في الفلسفة المدنية[٨٧]؛ فهو يلخِّص أو يكرر أفكار ابن خلدون (ت ٨٠٨/١٤٠٦)، ورفضه تلك الفلسفة التي لا تقع في الشبكة المفهومية أو المنظور العام الذي اتبعه صاحب «المقدِّمة». ولعلي لا أفترض إن فسّرتُ انصراف ابن خلدون عن البحث في الفلسفة (وهو المحبّ لها، العارف جيداً بها) عموماً، وعن فلسفة المدن خصوصاً، ارتكازاً منه على قانون واضح حكم فكره ويقضي بأن «العلوم الحكمية الفلسفية. . . يهتدي إليها

(٨٧) ابن الأزرق، بدائع السلك في طبائع الملك، ٢ ج، بغداد ١٩٧٧ ـ ١٩٧٨.

الانسان بطبيعة فكره». وفي تفسيري، فإن ابن خلدون انكبّ على علوم مجتمعه وحضارته، لأنها علوم خاصة بملّته. أما حكمة المُدُن أو الفلسفة، فرآها عامة، يهتدي إليها الانسان (بدون لجؤ للوحي)؛ ولذلك أهمل الفلسفة وخاض في الواقع التاريخي.

ثم أتى طاش كبري زاده (ت ٩٦٨/١٥٦١)؛ وفي مجال «الشِّيم والسِّير الفاضلة في المدن والأمم»، أحسن البسط؛ وأبرز التصنيف الأوضح للفكر السياسي: الفلسفي، والآدابي، والمديني (المدني، المُدُني)، والأخلاقي، والاقتصاد. . .[٨٨]. صحيح أنه لم يُبدع؛ بل هو لم يقصد لأن ينتج بمقدار ما كان همّه إقامة التصنيفات، أو التوصيف وإبراز التلازم، للحكمة العملية؛ ولغيرها من ميادين النظر والعلوم.

لم تُضف أعمال حاجي خليفة (ت ١٦٥٧)[٨٩]، ولا «كشاف اصطلاحات الفنون» للتهانوي في القرن الثامن عشر، ولا المعاجم التي تلت منصبَّةً على تبويبٍ توصيفي غير نقدي ولا تحليلي، لا عُمُقياً بل إتساعياً، لموضوعنا كثيراً.

ثم أتى الطهطاوي؛ وكان قبله استاذه، وآخرون من الجناح التركي للفكر العربي الاسلامي يعملون خارج علم السِّير الفاضلة للأمم والمُدُن الذي خفّ بريقه، ويجتهدون لاعادة النظر في الفكر القائم مع المجتمع الذي بدا لهم أنه يسير أبطأ من المجتمعات في أوروبا.

---

(٨٨) طاش كُبري زاده (= أحمد بن مصطفى)، مفتاح السعادة ومصباح السعادة. . . (القاهرة، دار الكتب الحديثة، ١٩٦٨)، ص ص ٤٠٣ ـ ٤١٥.

(٨٩) عن فكره الفلسفي (المتحرِّك للقوة والتغلب والعصبية، والراغب بالسيف والانسان العزيز)، را:

Rosenthal, **Political Thought in Medieval Islam** (Cambridge, 1962), PP. 225-233.

ترجم كتابه الاساسي (دستور العمل) الى الالمانية: برناور (Behrnaur) وهو فكر يردّ على الواقع التاريخي للدولة العثمانية آنذاك؛ فحاجي خليفة نفسه كان جندياً، وابن جندي. وهو يبدو متأثراً بالماوردي وابن خلدون حول دور القوة.

أما **الدواني** الذي كان آخر من نظَّر في «المدن الفاضلة» فقد عاد للحياة ليس بسبب التنظير الذي قلنا إنه خبا وتفكك (فهو سوف يتفرع إلى علوم: الاقتصاد، والمجتمع، والسياسة، والأخلاق)؛ بل من خلال اهتمام الأفغاني وعبده[٩٠] بكتبه الفقهية الكلامية وبتوسط أو مشاركة كوكبةٍ من المنظِّرين (العضدي والنسفي والإيجي) المهتمة بالتشريعي وليس بالتنظيري، والتخيّلي أو بالمدينة المثالية والرمزي والفلسفي. وكذلك كان اهتمام محمد عبده بنصير الدين الطوسي المنطقي؛ فشرح له **«البصائر النَّصيرية»**[٩١]. . . ، **ولم يعتن الباحثون العرب بفلسفته المدنية المثالية إلّا مؤخراً**[٩٢]. **هذا، في حين أنّ شرح الدواني على العقائد العضدية، وتدريس «رسالة الزوراء للدواني»**[٩٣]، أو شرحها، بدأ مع الأفغاني في الأزهر؛ وتابع عبده الاعتناء بذلك من بعد[٩٤].

**٢ ـ الأنماط الأخرى من المدن الفاضلة عند الفلاسفة، نِماطة ومواقعية للفكر والسياسات أو المدن:**

يبرز بوضوح، ومنذ بدايات الفلسفة العربية الاسلامية، تقسيم المعرفة إلى درجات؛ وتقسيم البشري إلى قوىً نفسية؛ وتقسيم الناس **وفق درجتهم من المعرفة**. وهكذا عرفنا تمييزاً قاطعاً بين المعرفة الخاصة **بالجمهور** (العوام، العامَّة)؛ والمعرفة عند **المتكلمين** (أهل الرأي والنظر، عند الغزالي[٩٥]. **أهل** الجدل والكلام، عند ابن رشد[٩٦]؛ وأهل البرهان، أو **أهل المنطق والبرهان**.

---

(٩٠) را: محمد عماره، الأعمال الكاملة للامام محمد عبده، ج١ (بيروت، المؤسسة العربية. . .، ط١، ١٩٧٢)، ص ص ٢٠٩ ـ ٢١٩.

(٩١) م.ع.، ص ٣١.

(٩٢) قدم علي مقلد أطروحة دكتوراه في الفلسفة حلّلت الحكمة العملية عند الطوسي؛ وهي مطبوعة (بيروت، دار أضواء، ١٩٨٦).

(٩٣) محمد عماره، م.ع.، ص ص ٢١١، ٢١٢.

(٩٤) ثم أخذ الدواني مكانة عند المعاصرين من خلال اهتمامهم بفكره الصوفي، أيضاً. ولعل هذه الدراسة هي الأولى بالعربية التي تسعى لالتقاطه ووضعه داخل موقعه في فلسفة المدينة الفاضلة، خاصة؛ وفي السياسيات العربية الاسلامية عموماً.

(٩٥) الغزالي، المنقذ. . . (بيروت، اللجنة اللبنانية لترجمة الروائع، ط٢، ١٩٦٩)، ص ١٥.

(٩٦) ابن رشد، «فصل المقال. . .»، في: فلسفة «ابن رشد» (القاهرة، المكتبة المحمودية، ط٢، ١٩٣٥)، ص ٣٠.

هناك، إذن، **الخطابي والجدلي والبرهاني**[٩٧] وينطوي التصنيف العام للغزالي على قطاعين هما: أهل الباطن، والصوفية[٩٨]. **أما التقسيم الصوفي فلعله الأشيع؛ وربما هو الأوضح إذ هو القائل بأن الناس هم: أهل بيان، وأهل المنطق والبرهان، وأهل العرفان**. وهناك أيضاً نِماطةٌ أخرى: **العبارة وهي للعوام، والاشارة وهي للخواص؛ واللطيفة، وهي للأولياء (أهل العرفان)؛ والحقيقة، للأنبياء**[٩٩].

لكل نمطٍ معرفي نمطٌ من المدن الفاضلة، وبالعكس؛ إذ لكل نوعٍ من المُدن الفاضلة، داخل الفكر العربي الاسلامي، نوع من المعرفة. فالأساس واحد للنوعين؛ هما يتوازيان بل يتكاملان وغير منفصلين: يعرِّف أحدهما الآخر، ويتعرّف به. فما هي الآن، بعدما رأينا القولة الفلسفية في المدينة الفاضلة، قولة أهل العبارة (الجمهور، أهل الخطاب) ثم المقولات الأخرى التي قد تحضر في الوعي الواحد أو المفكِّر عينه؟

**٢ ـ المدينة الفاضلة عند أهل العبارة (الجمهور)، وفي الإناسة (الأنتروبولوجيا)؛ مدينتان أو سياستان:**

ربما يكون نافعاً ملائماً التحليلُ النقدي للمدينة الفاضلة في الإناسة العربية الاسلامية، أي في المعيوش، والقصص الشعبية، والبطولات ولا سيما في **الأنبيائية**، وفي تصورات الانسان المنغلب أمام قواهر اللقمة الطبيعية والسلطة، الباحث عن استعادة تكيّفٍ أو احتماءٍ عن طريق اللجؤ إلى التماهي في «نماذج مثالية»، أو في **مدُنٍ خيالية (لا حُدوثية، لا زمكانية)** توفر له الارتياح الوهمي الناقص خلال لحظات.

لعل **مدينة المهدي**، في المُتخَّيل [المخيول، المخيال] الشعبي العربي الاسلامي، أبرز عيِّنة. فهنا شاشة نقرأ عليها انجراحات المواطن، وأمانيه أو

(٩٧) م.ع.، ص ص ٢٨ ـ ٢٩.
(٩٨) الغزالي، المنقذ، ص ١٥.
(٩٩) زيعور، التفسير الصوفي للقرآن... (بيروت، دار الأندلس، ١٩٧٩)، ص ص ١٢٣ ـ ٢٢٩.

طموحاته بمستقبلٍ تحلّ فيه كلمة «الصلاة على النبي» محلّ النقود. كما أن «مدينة، أو مهد عيسى» نموذج آخر: نتحقق فيه رغبتنا بمجرّد التلفُّظ (راجع: القوة السحرية المعطاة للكلمة)؛ ونستغني عن الطبيب، وعن الحاكم بشكلٍ خاص (الحاكم، والحكيم أي الطبيب). وقد تكون إرم ذات العماد، في التصورات الشعبية الشفهية والفصيحة، والمُدُن المتخيَّلة سعيدةً في «ألف ليلة وليلة» وما إلى ذلك من كتب أو من موضوعات حول مدن الجانّ المؤمن، نوعاً من الأحلام اليقظوية التي تعوِّض، وتُبلسِم، وتغطي القلق واللاإستقرار في الحقل أو مع الفعل السياسي الجارح.

**٤ ـ المدينة الفاضلة عند أهل الرأي والنظر (علم الكلام)، أو في الخلافة، مدينة السياسة الشرعية:**

ينطلق فكر أهل الكلام (الرأي، النظر، الجدال) من أسسٍ مختلفة، ويقصد إلى غاية مختلفة، في تحليله للمدينة من حيث هي نظام حكم، ونمط من الدّول أو من السياسات. فحتى داخل المفكِّر الواحد عينه يتغيّر المحور بتغير المنهج أو الرؤية، في مضمار الفعل السياسي أو في تكوّن الدولة: طبيعتها واستمرارها، وانتقالاتها وأنواعها. . . كان الفقيه أو الكلامي يتمحور منتهضاً من تاريخه حيث الخلافة، والامامة؛ أو صاحب الشوكة، وصاحب السلطة، وما إلى ذلك من مصطلحات ومضامين، وأجهزةٍ فكرية، وأدوات إنتاجٍ وتحليل.

يختلف الطوسي، على سبيل الشاهد، في منطقة أو نظامه المعرفي عند معالجة النبوة والولاية، أو الخلافة والامامة، عن نظامه الفكري أو قواعد منظوره التحليلي في حالة معالجة فلسفة المدينة الفاضلة، والمدينة الصوفية (مدينة العرفان، أهل الحقّ). لكنه لا يشعر بقلق؛ ويغرس حتى في مدينة «أهل التعليم». وفي كل ذلك يصدر عن فكر واحد، وبنية واحدة.

لقد اهتم الغزالي، كشاهدٍ ثانٍ، بالمدينة الأوليائية؛ وبالمدينة الفقهية أو الشرعية. فهو يبحث في الخلافة بعد أن يكون قد قدّم النظر والرأي في

موضوعـات أساسية أخرى، بحيث يـأتي مبحث الامامـة تتويجـاً، وعند القمـة وكهدف أعلى (مقصدٍ أسنى؛ بحسب مصطلحٍ للغزالي).

٥ ـ المدينة الفاضلة عند أهل الاشارة (العرفان)، السياسة العرفانية:

تظهر المدينة «الأوليائية»، أو مدينة التصوف الفاضلة، ذات نُسغٍ روحاني صرف: تحكمها قواعد تنظِّم العلاقات الاجتماعية باتجاه الارتفاع اللامتـوقف إلى الله. فقد وضع الفكر الصوفي، في الثقـافة العـربية الاسـلامية، آدابيـةً خاصـة بأهل الحقيقة (أهل البـاطن، أهل القلوب والسرائـر، الخ...) أحسن تبـويبها وتصنيفها، على سبيـل المثال، السرّاج الـطوسي في «اللُّمع»، تحت اسم: آدابهم في الصـوم والصـلاة والحـج[100]؛ ولا سيـما: آدابهم في الصحبـة[101]، وفي الاجتماعات، واللباس، والأسفار..[102].

كـما أنّ النظر الصـوفي في «الاقتصاد»، أو في القـوت والمكـاسب[103]، وفي التربية[104]؛ وفي الوصايا للأخوان، وفي المودة والصداقة، من شـأنه أن يتلخّص في كـونـه يُعلي الاعتبـاري، ومـا هـو غـير جسـدي، والتخـلي عن الـذات، والانقطاع، والفناء في الله والبقاء، والرمزي والمخيالي.

تُرتِّب المدينةُ الصوفية أبناءها في طبقات: السالك والمتصوف والصوفي. وفي رحلة المـدينـة إلى الحقيقـة الكـبرى، في تـوفـيرهـا لأهلهـا بلوغ الكـمال وأسمى فضيلة، تـرسم للمواطن فيهـا محطات أو مقـامات وأحـوال؛ وتضع لـه مثالاً أو رئيساً كاملاً هو القطب (الغوث، الخ..). تُختصر هذه المدينة الكاملة برئيسهـا الذي هو: حـامي الكون، وصـاحب الزمـان أو أوحده؛ والـذي هو «العـارف

---

(١٠٠) السرّاج الـطوسي، اللُّمـع (تحقيق عبـد الحليم محمـود وطـه سرور، القـاهـرة، دار الكتب الحديثة، ١٩٦٠)، ص ص ١٩٤ ـ ٢٣٣ (آداب المتصوفة).

(١٠١) م.ع.، ص ص ٢٣٤ ـ ٢٣٧.

(١٠٢) م.ع.، ص ص ٢٤٢ ـ ٢٥٢.

(١٠٣) م.ع.، ص ص ٢٥٩ ـ ٢٦١.

(١٠٤) م.ع.، ص ص ٢٦٤ ـ ٢٦٨.

بالله»، والذي بالكرامة يخرق كل سببيةٍ ولا يخضع للقوانين في الطبيعة(١٠٥).

أما المعرفة، فهي حدسانية: إنها ذوبانٌ في الموضوع، وفناء في المطلق (را: المكاشفة والمشاهدة، التفرقة والجمع، جمع الجمع، وحدة الوجود، وحدة الشهود، عين اليقين، الاتصال، الاتحاد...).

العلاقات الاجتماعية خاصة جداً: مغرِقة في اللانفعي، والبعيد عن الاقتناء والجسد والمحسوس؛ إذ يسعى المواطن لأن يغرق في المتعالي، أو يتصل بالألوهية، ويتوحّد مع المطلق، ويفنى عن نفسه التي تُصبح غير مملوكة ولا مالكة، مشاعاً أو ضحية وقرباناً. أما الرئيس، فهو رب إنساني، وإنسان رباني، فأكبر موضحٍ للاتحاد ما بين العالمين: الأرضي والسماوي، المثالي والواقعي، الإنسان والله، الله والكون(١٠٦).

المقال العرفاني في المدينة الفاضلة فرداني، غير واقعي؛ وهو موجه لقلائل جداً في المجتمع، أي أنه نخبوي خاص بالخواص وبخواص الخواص... ومن السهل اليوم دحضه إذ هو يقيم المعرفة على الكشف والمشاهدة (الاشارة)؛ ويقول بوعي فوق الوعي، وبعقلٍ للعارف يتجاوز الموضوعيَّ، والسببية في الظواهر الطبيعية، وقوانين الحياة ومرآة الكون؛ ويشيد العلائق الاجتماعية على المحبة وحدها بل على الذوبان الدائم للفرد في الآخر وفي النحن؛ وتتنكر للمنفعي والجسدي، وتتعدى الشروط الواقعية للاجتماع إلى حيث تخيل الاستغناء عن الطبيب والقاضي والحاكم (فلا مرض، ولا رغبات مادية أو مقتنيات، عند الصوفي أو في مدينته).

ليس ذلك المقال بهذا السؤ دائماً؛ ولا هو بدون أدنى مردودية(؟) حتى في تطرفه الرافض للعقلاني، ولتحليل العياني، وللانخراط في الواقعي والتاريخي.

---

(١٠٥) عن مصطلحات للدواني في المدينة الصوفية، را: «شرح الدواني على» هياكل النور «للسهروردي»، في: محمد علي أبو ريّان، هياكل النور للسهروردي الاشراقي (القاهرة، المكتبة التجارية الكبرى، ط١، ١٩٥٧)، ص ص ٩٤ ـ ١٠٥.

(١٠٦) يوضح ذلك مصطلحات صوفية، من مثل: وحدة الوجود، الحلول...

وليس هو هرباً فقط، ونكوصاً، ونقداً أو تثويراً غير مباشر للاجتماعي والسياسي. فقد استمر الفكر الصوفي، أو الأوليائي / الباطني، قروناً يدعو للجانب الآخر من العلائق والحياة والقيم: للروحاني المحض وتنزيه الانسان برفعه الى المطلق، ودمجه في الإلهي أو فيما بعد النص والمرئي والنسبي. فهنا نوع من النظر والقيم يخص الانسان، وتعرفه الامم والحضارات؛ ونمطٌ من طرائق المعالجة والعلائقية ترفضه العقلانية المرغوبة الضرورية، لكن تقرّ بوجوده وتدعو لنقده واستيعابه. كما تقر بقيمة البعد العالمي في النداء الصوفي حيث تخيُّل المُضيّ إلى قبول كل الأديان والطوائف والأمم، ورؤية الحقيقة الواحدة كامنة وراء كل تعدد واختلاف في النظر وبين البشر (للمثال، را: ابن عربي في وحدة الأديان).

٦ ـ النزعة لكملنة الرئيس والمدينة. والعقل؛ التغاذي والتكامل:

يكشف النظرُ في المدينة الفاضلة، ورئيسها الكامل، والعقل الأسمى، عن عمق رغبة البشري في الخلود والكمال؛ وعن الحاجة النفسية الاجتماعية للتخيّل والتنظير لتغيير الواقع تغطيةً لنقص التكيّف، وتوفيراً ناقصاً للاستقرار والاعتبار الذاتي.



تتكامل أنماط المدن الفاضلة وتتغاذى: فالمدينة الصوفيةتتفق (في إسقاطاتها وهواماتها وإشباعاتها الوهمية لتلك الرغبة ولتلك الحاجة) مع المدينة المثالية التي يتخيلها الفارابي أو أفلاطون أو الطوسي (وتوماس موروس أو كمبانيلا)؛ ومع مدينة أهل العبارة، ومدينة السياسة الشرعية وأهل التعليم. ولعلنا هنا أمام مبدأ عام، خاص بالانسان: فالمقال في المدينة الفاضلة للفلاسفة، كالقول في المهدية وفي الرئيس الحكيم (الحاكم الحكيم)، قد يتوصل إليه الانسان بطبعه وفطرته (بحسب ما سبق أن رأينا لابن خلدون). ولعل المقال العربي الاسلامي، في ذلك المجال وفي شتى مواقعه النظرية أو الصوفية أو الاناسية، يبلغ هنا حدّاً راقياً من العالمية يتخطّى الخصوصيات ويعبّر عن النمط الأصلي.

قد تختلف طرائق الانتاج المعرفي في كل من تلك المواقع؛ وتختلف الأسس والقواعد في المعالجة، والتقييم والرؤية أو المحور. لكنّ المنتوج مُكملَنٌ عند

الجميع؛ ومتحرّك بنسغٍ ماهوي وبمنطقٍ صوري مختلفَيْن حدّةً ودرجة بحسب الموقع والنمط. وتتكاملِ الدرجات وأنماط النظر للمدينة، وفي المعرفة والأَيْسيّات عموماً، حتى داخل المفكِّر الواحد: فالطوسي نظَّر في المُدن الفاضلة والفلسفة السياسية؛ وهو هو أنتج في حقل المعاني الصوفية أي حيث المدينة الأوليائية؛ وتفكّر وحاور في مجال مدينة الخلافة وعلماء الكلام. ولم يكن الفارابي قبله، ولا الدواني بعده، الوحيدين اللذين، على غراره، ينتميان إلى الخطاب الصوفي والكلامي والفلسفي معاً وبدون شعور بالتناقض، أو بالانفصام وعدم إتساق الفكر إن مع الواقع أم مع نفسه. وكأنّ الفكر أوسع، وأعقد، من كل تصنيفٍ يجمِّد، ويغفل الوحدة والتلازم، ويقطِّع السيّال والضرامية أو التفاعل والجدلية.

**٧ ـ المتنوِّر والمظلم، المردود والمترجرج، في تفكيرنا الفلسفي داخل السياسيّات العربية الاسلامية:**

١ ـ بنى الفكر الفلسفي العربي الاسلامي ميداناً معرفياً، اسمه العلم المدني[١٠٧]، تمتع بشبه استقلالية، وكان له مصطلحاته وأغراضه؛ واستمر حيّاً وحيوياً يجذب إليه فكر فلاسفتنا حتى القرن السادس عشر. وقد قدَّم ذلك القطاع من الفلسفة مجلوبات للفكر، وغنىً للثقافة، وتعميقاً للفعل السياسي بل مدّاً له **وتوسيعاً إلى ما هو خارج التجربة العربية الاسلامية، الى المسكوني.**

٢ ـ لم تكن تلك الفلسفة قومية؛ تعدّت حدود المِلّة؛ وانفتحت على البُعد العقلاني المحض للوعي السياسي، وللانسان أو للسلطة والفكر في الحضارة البشرية. لقد تأسست على تجارب الأمم، وتعاقب الهمم؛ وليس فقط على التجربة الدينية الخاصة. فحتى خطابها الذي هو ذو بُعدٍ ديني محلي (أو داخلي وخاص) يتوجه ليس إلى ما هو محلي وخاص؛ **بل هو نظرٌ في المجرّد، وفي الأمم والأشمليات إن في طرائق النظر أم في المعياريات للسلطة.**

---

(١٠٧) ورأينا من تسمياته الأخرى: الحكمة العملية في المدن، فلسفة المدُن الفاضلة، الحكمة المدنية، الفلسفة (أو الصناعة) المدنية، السياسة المدنية أو السياسة الفاضلة، علم الشِّيم والسِّير الفاضلة في المدن والأمم...

إنـه خـطاب ينتمي إلى الفلسفـة المحضَـة؛ وليس إلى الأُسس النـظريـة والأجهزة التي تحكم العقليانية (أهل الخطابة أو الجمهور، أهل الجـدل، والرأي والكلام)؛ ولا إلى الرؤية الصوفية العرفانية للوجود والعلائق. ويتأكد انتماؤه إلى العقلانية المحضة، برغم لونٍ ديني أو روحي يحركه ويُغذيه، لأنه ليس دراسة أو تـبريراً لنـظام الخلافـة، وللنظم السيـاسية العينيـة التي كان يَعْتَـوِر بها التـاريـخ السياسي الاجتماعي الاسلامي. ثم، بكلمة تقـول الاقل والأوضـح، فإنّ ذلـك القـطاع متعلّقٌ بالبحث النـظري المنظَّم في علم الـدولة، في القـانون العـام، في أنظمة الحكم، في الدساتير وفي السّلطة بوجهٍ عام من حيث أنمـاطها ووظـائفها، وبنيتها وتطوراتها، في السياسات...

٣ ـ نحن إذاً أمام ميدانٍ مستقـل، يقوم إلى جـانب ميدان الكـلاميات، وميدان «السياسة الشرعية»، وميـدان أدب الامارة والـوزارة، وميدان الآداب أو الأحكام السلطانية... لقد انفتح على كل تلك الميادين؛ وتمثَّل مـا ينفعه، ومـا يؤسِّس خصوصيته وحقله ومصطلحاته؛ كما أنه أعطى لكثير منها نـظراً أَشْمَلياً، وبُعداً منفتحاً متمدداً، ومصطلحـات فكريـة مجرّدة، وتقسيـمات كبرى أو نمـاطة عـامـة للفعـل السيـاسي عنـد الانسـان وفي الحضـارات وتجـارب الأمم. فهـو، بـاختصار، نـوَّع الفكـر السيـاسي؛ ويُـبرز ظهـور تعـدد في الخـطاب: تقليـدي عريض؛ وفلسفي غير مرتبط بالخصوصي والداخلي.

٤ ـ كـان نظراً يتحـدى المحدوديـة، والالتصاق بـالمبـاشر والعيني، عنـد الفقيه، وصاحب الأحكـام السلطانية، وأهـل البلاغـة والخطابـة. كما أنـه أعاد قراءة التكاليف الدينية عينها، والخطاب التقليـدي في الانسان والألـوهية، عـلى نحوٍ يثري التقليدي، والشائع، والنصّ أو الحرف أو الـرسوم. فـرهَّف، ووتَّر، وخصَّب بـاتجاه المجـرَّد، والأسمى فـالأسمى للعـلائق، والـوظـائف الـدينيـة، والتجربة التاريخية الخاصة.

٥ ـ لم تكن مـردوديته، عـلى صعيد الممارسـة والنـظر، بخسـة. فنقـده للمجتمع، والنظام السياسي الواقعي، غير مباشر؛ وغـير وعظي، وكـاشفٌ عن حلم يقظوي جماعي بعالم أفضل وحاكمٍ أقرب إلى العدالة والفضيلة.

ويظهر خطاب فلاسفتنا نقداً مباشراً للخطاب اليوناني؛ فقد رفضوا كثرةً من المبادىء اليونانية في التنظير الاجتماعي السياسي: رفضوا قتل الميؤوس منه، وتحديد عدد السكان؛ نفروا من القسوة على الانسان، والمعاملة اللاإنسانية (للمثال، را: خلافات ابن رشد مع أفلاطون، في «جوامع سياسة أفلاطون» / A.C.P.R.)؛ زيعور، م.ع.، ص٢٠٨).

٦ ـ استمر التاريخ البشري قروناً مديدة يوفـرّ للفكر الشروط الاجتماعية لاستمرار الهرب إلى المُدُن الفاضلة، ولدوامية الاحترام لذلك الميدان، في بلادنا وفي أوروبا العصور الوسطى. فكأننا كنّا هنا أمام حتمية، أو ضرورة تاريخية، تتفسّر بالواقع، ومستوى العلوم، ومبادىء الفكر وأنظمة الحكم السياسي. ثم تفتّت ذلك الميدان النظري مع تغيّر المبادىء الفكرية والشروط الاجتماعية التاريخية؛ لكن خطابه العقلاني يبقى رافداً من الروافد التراثية الكثيرة التي تغذي اليوم علم الاجتماع العربي، والخصائص المحلية لمدرسة عربية في علم النفس وحتى في الاقتصاد السياسي، وفي علم السياسة بمعناه العالمي المعاصر أي القائم على مناهج عقلانية متكاملة مع المنهج التجريبي، وعلى الثقة بقوانين معروفةٍ في العلوم الاجتماعية والنفسية الرائجة.

٧ ـ نتأيّد اليوم، في هذه العلوم المعاصرة وفي الرؤية العقلانية القائدة، بمقال فلاسفتنا السياسيين؛ لكن بعد النقدانية الاستيعابية. ونتعلّم كثيراً، كي ننفي ونتجاوز أو نولّد الجديد، من طرائقهم في التحاور والتأويل، في التحليل والمقارنة، التي تدبَّروا بها وتبصّروا في الفكر العالمي آنذاك. وسيبدو سريعاً أنّ المبدأ الأول هو أن نتمثّل منطق الاكتشاف، وقانون إنتاج القوانين، والمبادىء المنهجية التي تنتج الفعل والفكر والمنهج والتي تفصل الأخلاقي عن الواقعي السياسي أو الطبيعي.

٨ ـ يبدو لنا، نسبةً للمناهج الناجعة راهناً والمتحكّمة في علوم المجتمع والانسان والطبيعة، أنّ مناهجهم التي غطّت حاجتهم الفكرية الاجتماعية تخطاها الفكر والحضارة. فقد كانت مناهج، كما سبق أعلاه، بعيدةً عن

التجريب، قريبة جداً من التأمّلي، إختزاليةً للواقع مُغفِلةً دور التطور والشروط الاجتماعية، دور الصراع والقوانين التاريخية.

٨ ـ قول الصحة النفسية في إشكالية العلائق مع المُجتاف والعالمي في السياسيات والفلسفة:

استمرت طويلة، ومريرة، طريقة تقديم الفلسفة العربية الاسلامية، ومنها موضوعنا هنا، قائمةً على ردّ خطابها إلى ينابيع يونانية. وتحكّمت بتلك الطريقة رؤيةٌ مسبقة، بل مقيِّدة ومقيَّدة: تُرغِم النص العربي على أن يبرز متأثراً مكرِّراً، أو ملحقاً تابعاً، حيال «النبع» أو القاعدة. فقراءةُ الطوسي، أو الدوّاني، في تلك «المدرسة»، لا تبتعد عن تفسير مصطلحه (السُّنة، الرئيس، المدينة، الحاكم، الخ..)، قصراً أو تعمّداً وتعَمّلاً، بأنه توفيق بين الاسلامي واليوناني، أو تحوير وعدم فهم، أو تلخيص وتقطيع أو أقلمة وتعديل، في كلمة لأرسطو وأخرى لأفلاطون.

وهكذا فإننا ننتفع بلا ريب من المنهج الاسترجاعي، من التفسير الذي يفتش عن أصل الفكرة أو تاريخها الأول وسياق إنتاجها الاجتماعي المعرفي الأساسي. وبحسب هذه الرؤية للفلسفة، فإن الدواني يُعاد الى الطوسي؛ ثم نرجع القهقري من الطوسي إلى من قبله: ابن رشد، فالفارابي، فالترجمات عن اليونانية أي إلى أفلاطون وأرسطو. نعود إذاً إلى الكتب اليونانية المترجمة المؤسِّسة: «جمهورية» أفلاطون، وتلخيص لها قام به جالينوس؛ وكتّاب النواميس في كُليته أو في تلخيص الفارابي له. ثم بالنسبة لأرسطو نقف عند كتاب السياسة، والاخلاق إلى نيقوماخُس. دون أن ننسى بعض الكتب السياسية الهلينية المنحولة؛ أو أن نُغفل عمل بريسون...

إذا حاكمنا هذا النوع من الدراسة [القراءة، التفسير، النظر التحليلي...] وفق النظرة التحليلنفسية بدا لنا أنها دراسة آلية خطية تُغفل التطور؛ وتتلبَّث عند «التجربة الأولى» التي وإن كانت أساسية فليست كافية ولا هي حتمية التأثير. ولا تعطي تلك الدراسة دوراً لفعالية التاريخ والثقافة. يُوجه النقدُ عينه

إلى تفسير موضوعنا المدروس هنا بأيّ عاملٍ آخر آحادي الرؤية: كأن نقول بالعامل الديني وحده؛ أو برفضٍ فظٍّ لقطاع فلسفة المدن الفاضلة في تلك التجربة الحضارية الرائعة بذريعة أنه ليس وليدها، ولا يكشفُ عنها أو يُردّ إليها؛ أو بالتنكر لذلك القطاع داخل السياسيات [علم السياسة] العربية الإسلامية.

تتملقنا، من جهة أخرى، الطريقة التحليلية التي تتأيد بمقالٍ فكري يرى الفلسفة غير خاصة بقوم أو أمة، وبالتالي فإن الفلسفة في المدينة الفاضلة عندنا قراءةٌ لتاريخ الفلسفة أنّى كانت هذه أو أنّى أتت. ليس هذا كافياً، فحتى التفسير لخطاب الدواني، أو ابن رشد، بأنه إعادة اكتشافٍ لما سبق اكتشافه أرسطو أو أفلاطون لا يبلغ الرد العقلاني. فذلك الخطاب (العقل، النظر، الفلسفة) العربي الاسلامي يُفسَّر بالعودة إلى وعينا **الثقافي الاجتماعي**، وإلى **المجتاف العالمي** أي ما تمثله واستوعبه ذلك الخطاب عبر تطوره في الزمان والمكان. وعبر تنوع وتعدد ممثليه وتجاربهم الشخصية، وإلى تأثير التاريخ السياسي الخاص، وعمل الفكر المجرَّد في التحليل والتقييم، و. . .، و. . . لا يقول التحليل النفسي، في تحليله لعارض نفسي أو عُصاب، بعاملٍ واحدٍ آحادي (وهذا معروف عام في العلوم الاجتماعية والنفسية، المعاصرة)؛ ولا يفسِّر شخصيةً باختزالها في أخرى.

ليس سويّاً البقاء في الإشكالية التي قد تُسجن فيها علائقية الفكر الفلسفي السياسي العربي بالفكر السياسي اليوناني. وتعلِّم الصحة النفسية (أو الطب العقلي) للفكر والثقافة، لانتاج المعاني والمعرفة، أنّ التخبّط في تلك الاشكالية عارض مرضي؛ وظاهرة لاسوية في وعينا الثقافي تعوِّق نماءه وعافيته، وتُطفِّف بقدراته، وتوقعه حتى في التبخيس الذاتي واضطراب النظرة للوجود؛ وتقوده بطريقة لا واعية.

# الحركات الشعبية والاستقلال الذاتي في المدن الإسلامية خلال القرون الوسطى (*)

كلود كاهن

## I

في مداخلةٍ، في مؤتمرِ المستشرقين الرابع عشر (١٩٥٨)، نَشَرَتْها، مترجمةً إلى الألمانية، مجلةُ التاريخ المقارن سايكولوم Saeculum (١٠٩، ١٩٥٨) حاولتُ أن أبْرِزَ معالم بعضِ المهام التي تقعُ، في إطار التاريخ العام للمجتمع الإسلامي؛ وبشكلٍ أخصَّ، على مؤرخ المدن الإسلامية. فقد بدا لي، في المجمل، أن دراسة المدن الإسلامية قد قوربت من وجهة نظر العالم الجغرافي اكثر مما قوربت من وجهة نظر المؤرخ، ومن وجهة نظر المهندس المدني اكثر مما هي من وجهة نظر الباحث المنقطع إلى التاريخ الاجتماعي كما يفهمه «المتغرِّبون». وقوربت، كما بدا لي، من جانب المستشرقين بشكل مبتور مغلقٍ إلى حدٍ كبير: فقد جعلوها تبدأُ عندَ ظهور الإسلام، وعَزَوا بالتالي أهمية طاغية للمدن التي أسسها العربُ، وأقروا بصورةٍ مسبقةٍ ومنذ الوهلة الأولى بوجود خصوصية ذاتية واضحة للمدن التي سَمَّوها بالمدنِ الإسلامية. وجهة النظر هذه بدتْ لِيَ، من الناحيةِ المنهجيةِ، خاطئةً، وفي جميع الأحوال متحيزةً جداً؛ وقد أشَرْتُ، بالنسبة إلى تاريخ المدن كما بالنسبة إلى التاريخ الاجتماعي للعالم

(*) نشرت هذه المقالة على ثلاث حلقات بمجلة Arabica م ١٩٥٨/٥، ص ص ٢٢٥ - ٢٥٠، م ١٩٥٩/٦، ص ص ٢٥ - ٥٦، ٢٣٣ - ٢٦٥ . وقد ترجم المقالة بطولها الى العربية الدكتور علي مقلّد.

الإسلامي عموماً، إلى أنّه من الواجب، بصورة رئيسية، مراعاةُ واقعِ أنّ السكان، حتى ولو تحولوا تدريجياً إلى الإسلام، والذين كَوَّنوا هذا العالَمَ الإسلامي، كانوا متحدرين في غالبيتهم العُظمى من شعوبٍ ذات ثقافة عالية، صَنَعَتِ الحضارة القديمة؛ وإن العدد الأكبر من المدن «المسلمة» كان مع ذلك سابقاً على الإسلام، وانه حتى المدنِ التي تأسست في ظل الإسلام قد تأثرت بفعل تدفق السكان الأصليين خاصةً، بالتراث العمراني السابق على الإسلام، وأنه من الواجب بالتالي بذل الجهد من أجل تحديد بدايات التاريخ العمراني الإسلامي في سياق التاريخ العمراني السابق على الاسلام. وهذا التاريخ الأخير، بدوره، يجب الحذرُ من اعتباره، من أوّله إلى آخره، هكذا، كتصاوير إيبنال الملونة*، أي كتاريخ للمدينة القديمة الكاملة غير المنقوصة، بل بالعكس يجب التوقفُ عند الحالاتِ المحددةِ المعينةِ المتنوعةِ في المدنِ الشرقيةِ، ويجب بشكل أخصّ تَتَبُّعُها حتى الحقبةِ التي سوف يظهرُ فيها الإسلامُ، حين لم تَعدْ أبداً، بعد ان كانت كذلك، هذه المدينةَ القديمة، والتي عُدَّتْ قديمةً في هذا الحين، بهذه الرؤية لم تعدْ المدينةُ التي ورثها الإسلام، المدينةَ القديمةَ؛ وبالمقابل ان بعض السمات التي تتميز بها المدينةُ المسماةُ إسلاميةً، تبدو في الواقع سابقةً على الإسلام. ان المنهج التاريخي السويُّ من أجلِ تحديدِ ماهيةِ التقديماتِ النوعيةِ في حال وجودِها، التي قَدَّمَها الإسلام، يقوم على المقارنة فيما بين المدنِ الإسلامية والمدنِ التي صُوِّرت في ذات الحقبة، خارجَ سيطرة الإسلام، وكأنها فروع أخرى من التراث القديم، أي بشكل خاص المدنُ البيزنطيةُ والايطاليةُ التي سبقت التطوراتِ الكبرى الجديدة والتي أخذت ترتسم انطلاقاً من منتصف عصورنا الوسطى.

المجموعة الأولى من الاستقصاءات الموضوعة وفقاً لهذه العقلية يجب مبدئياً أن تتمحور حول واقعة الفتح العربي بالذات، وأن تهدف إلى تحديد ماهية

(*) اشتهرت مدينة ابينال الفرنسية منذ القرن الثامن عشر بالرسوم والتصاوير الملونة (المطبوعة) التي وضعها الرسام بليران Pellerin، والقصد هنا أنه يجب الحذر من اعتبار المدينة وكأنها صنعت دفعة واحدة كما تصنع التصاوير المطبوعة [المترجم].

العواقب المباشرة لهذا الحدث والتي قد تكون أثّرت في حالةِ المدن. بكل تأكيد، فهناك دلالات يمكن استكشافها بهذا الشأن، وهناك بعض الأفكار التي تصلح كفرضيات، والتي يمكن إصدارها عقب التفكير بالظروف العامة المعروفة عن الفتح. إلا أن النقص في التوثيق الاجمالي المعاصر لهذا الفتح، وفي التوثيق، المتأخر جداً، المتاح لنا من أجل درسه، وندرةَ المعلومات من نوع المعلومات التي نتمنى وجودها هنا، تحدُّ بالضرورة من النتائج التي يستطيعُ هذا المسعى المباشرُ أن يوصلنا إليها. ضمن هذه الشروط، يصبح المسعى الآخر ضرورياً، وهو يقوم على دراسة المدن الإسلامية في الحِقَبِ اللاحقة حيث تصبح معروفةً منا بصورةٍ أفضل، وعندئذٍ وبصورةٍ تقهقرية، وبعد التدقيقِ بما آلت إليه وذلك بالمقارنة مع ما كانت عليه قبل الإسلام، أو مع ما هي عليه المدن غير الإسلامية في البلدان المجاورة، نعود إلى استجواب نصوصِنا وفكرِنا عن المراحل المتوسطة من التطور.

في المقال المشار إليه أعلاه في مجلة Saeculum، يجد القارئ، بعد بعض التوضيحاتِ حول الدراسات، المهمة أحياناً من زاويتها الذاتية، المكرسةِ حتى الآنَ من أجل المدن الإسلامية، فكرتين أو ثلاث مستمدةً مباشرةً من التأمل في الفتح العربي. ولن أعود إليها هنا. في حين أني اقتَصَرتُ في Saeculum على رسم الخطوط العريضة جداً والمؤقتة لتوجهات البحوث التي بدت لي أنها قد تكون مثمرةً، محيلاً القارىء إلى المعلوماتِ الأكثرَ دقةً التي صحت عزيمتي على بثها في Arabica: وهذا الوعد بالذات هو الذي يتوجب علي الوفاءُ به.

وليس القصدُ، كما يعتقد البعض بحقٍ، تقديمَ تاريخٍ كاملٍ للمجتمعات الإسلامية، ضمن سلسلة الدراسات التي تتتالى في Arabica: فمثل هذا العمل، الذي يملأ مجلداتٍ، لم تستجمع له الشروط الاعدادية، عن طريق مراكمة البحوث المختصة. وإذن يُفترض بشكلٍ خاص، أن يكون القارىء قد سبق له ان فكر بشكل كافٍ في الواقعةِ العمرانية في العالم الإسلامي[1]، وحول

(١) ويساعد في ذلك بشكل خاص و. مارسيه، الحركة الاسلامية والحياة الحضرية المدينية في تقارير عن جلسات اكاديمية الآداب والفنون، ١٩٢٨؛ ج. مارسيه، مفهوم المدن في الإسلام، في =

دور شكلٍ ما من أشكال «البورجوازية» في الحقبة المسماة بالحقبة «الكلاسيكية» في التاريخ الإسلامي[٢]. اننا سنتتبّع هنا فقط بعض اتجاهاتٍ في البحث، نأملُ أن تكون لها قيمة «نموذجية»، والتي تبدو منذ الآن ممكنةً بسببِ الأعمالِ التي أنجزَها بعضُ العلماء، وبسبب الاستقصاءات التي أدارها المؤلفُ شخصياً.

إن إحدى التعارضات التي يشار إليها بشكل واسع، بين المدينة الإسلامية والمدينة القديمة من جهة، وبين الكومونة الوسيطة الاوروبية، هي الاستقلال الاداري وبالتالي، روح المواطنية السائدة في هاتين، والاندماج إدارياً في الامبراطورية، وانعدام الشخصية المدنية للمدينة الإسلامية. ويبدو بعد التفكير، مع ذلك، انه يوجد شيء ما مزورٌ في إقامة مقارنة خاصة منفصلة عن مقارنة اكثر اتساعاً فيما بين الأنظمة في مجملها؛ وان المدن القديمة، كالكومونات الوسيطة، قد نشأت في أوساط تفتقر إلى دول منظمة شاسعة الأراضي، وانها بالعكس اخذت تتهاوى، من وجهة نظر خصوصيتها الحضرية، منذ بدأت تتكون أمثال هذه الدول، أو منذ أن أعيد تكوينها ـ خاصة في الامبراطورية الرومانية السفلى وفي الامبراطورية البيزنطية ـ وبالعكس إذا كانت بقايا الحياة المدنية التي يمكن، مع ذلك، اكتشافها في المدينة البيزنطية في الحقبة العليا، قد بدت للمستشرقين عديمة النظير في المدن التي انتقلت إلى السيطرة الإسلامية، ألا يعني هذا، أنهم وضعوا متسرعين قليلاً وبصورة مسبقة هذا التأكيد، فأهملوا النظرة من وجهة النظر هذه، في نصوصٍ عيبها الوحيد أنها لم تعرِض الأشياء من خلال المعجمية والرسيمة المفهومية اللتين عودهما عليهما الأدب القديم بهذا الشأن؛ أم أنهم أيضاً لم ينتبهوا بما فيه الكفاية الى التمييز بين حقبات السيطرة

---

= مجلة الجزائر، II، ١٩٥٤؛ ل. ماسينيون هيئات الحِرف والمدينةُ الاسلامية في المجلة الدولية للسوسيولوجيا، العدد ٢٨، ١٩٢٠؛ وأقرب اليناج. اي. فون غرينباوم، Von Grunebaumفي المدينة الإسلامية في سايكولوم، VI، ١٩٥٥؛ م. لومبار التطور العمراني في مطالع القرون الوسطى ، في حوليات ESC، ١٩٥٧؛ اكس. پلانهول، العالم الاسلامي، باريس، ١٩٥٧.

(٢) س.د. غوايتاين Goiteinنهضة البورجوازية في الشرق الأدنى في العصور الإسلامية القديمة، في دفاتر التاريخ العالمي III، ٣، ١٩٥٧.

وحقبات التراخي في الدولة الإسلامية، وخاصة بين الحقبات «الكلاسيكية» الاسلامية وامتداداتها الحديثة؟ إن بعض الفصول التي قرأتها بعقلية المؤرخ الذي قادته ظروف مهنته إلى تعليم تاريخ مدن البحر المتوسط كأنما تضع البرغوث في أذني (تزعجني أشد إزعاج)، وبدا لي انه من المفيد أن أعيد دراسة المسألة مع إعادة الانتباه الخاص إلى حالات التزامن فيما بين المدن الإسلامية والمدن المجاورة غير المسلمة.

من جهة اخرى، اهتم بعض العلماء في هذا العصر اهتماماً خاصاً بدراسة بعض أشكال التجمعات، التي يقدم عنها الأدبُ الإسلامي توثيقاً خاصاً ذاتياً، من حيث مذاهبها، أو «أيديولوجيتها». والأعمال التي أسندوا اليها نتائج استقصاءاتهم هي ذات إفادة لا تنكر؛ ولكن هنا أيضاً، وبقراءتها من خلال وجهة النظر ذاتها، وجهة نظر مؤرخ المجتمعات، تكَوَّنَ لدي انطباعٌ بأنَّ طبيعة توثيقهم، حتى ولو أنها استطاعت أن توجههم نحو تأملاتٍ مثيرةٍ للاهتمام في مجال السيكولوجيا الاجتماعية، فإنها حادت بهم قليلاً عن البحث المتعلق بهذه التنظيمات بما هي عناصر مكوِنَةٌ لمجملٍ اجتماعيٍ، وانه كان هناك مجال لإعادة قراءة النصوص بعدهم بذهنيةٍ أخرى.

والواقع أنَّ اتجاهي الدراسة المشار إليهما قد وُجِدَا، إلى حدٍ ما، متلاقيين وبسرعةٍ نوعاً ما، بمعنى أن التأمل في المدن الإسلامية من وجهة نظر خصوصيتها «البلدية» إلى حدٍ ما يؤدي بالضبط إلى العثور، فيما بين الحقائق الأخرى المؤسساتية أو الاجتماعية، على هذه التنظيمات الشعبية التي جرى الاهتمام بها من زاوية أيديولوجيتها، وبالعكس، إن هذه التنظيمات تضاء بنور جديد إذا نُظِر إليها من زاوية موقعها في الحياة المدينية. هذه الحالة تفسر الخيار الذي قد يبدو لأول وهلة تحكمياً إلى حدٍ ما، فيما يتعلق بالمسائل التي سوف تعالج في سلسلة المقالات التي يفتتحها هذا المقال، والتي تتناول من جهة بعضَ المؤسساتِ المنظورةِ ضمن الاطار المديني، ومن جهة أخرى تتناول فئةً مخصوصةً من التنظيمات الشعبية. والنتائجُ التي سوفَ نصلُ إليها بهذا، سوف تقارنُ ببعض الأوجهِ المطابقةِ لها في تاريخ المدن غير الإسلامية من حوض البحر المتوسط

المتزامنة معها، مما قد يساعـد استناداً إلى بعض الاعتبـارات، على تحـديد مـدى هذه النتائج ومعناها. وعلى العموم، ان الحقبة التي نلتزم بها هي الحقبة الـواقعة بين القرنين الثالث/ التاسع والسـابع/ الثـالث عشر دون أن نمنع أنفسنـا، عند اللزوم، من ارتكاب بعض التجاوزات.

* * *

بالطبع، ومنذ زمن طويل، عرف الناسُ من جهـةٍ أهمية المـدن في الحضارة المادية والفكرية في الإسلام، ومن جهة أخرى عرفـوا غيابهـا بهذا المعنى في كتب النُظُم. لقد وجد الشرع الاسلامي أساساً من أجل توضيح قواعد حياة المؤمنـين كمؤمنين. والتمييزات، ذات المـدى المحدود، التي أقـرها لصـالح البعض منهم ارتكـزت فقط، في الأصل، عـلى الخدمـات المؤداة «للعقيدة»، وفيـما بعـد عـلى القرابة من عـائلة النبي، وهو، أي الشرع، يـأخذ في الاعتبـار، من حيث هذه النقطة تقريباً، الافراد، ويجهل كل شيءٍ عن المجموعات الاجتماعية ذات المبـدأ الخارج عن الاسلام. واستطاعت الممارسة الادارية التي تكـونت بصورة تـدريجية والتي دُمـجَ بعض وجوههـا، بطريقـةٍ ما، في الشرع، ان تنحـو بصورة تـدريجية نحو تكوين نظام مركزي يَعْصُرُ في شبكته كـل الحياة العـامة لأفـراد الرعيـة: في البـدايات، عنـدما كـانت كتلة السكان مـا تزال غـير مسلمة وكـان الفتـح غـير مستقر، لا شك ان الفاتح تـرك للمجموعـات المحلية هـامشاً كبيـراً من الادارة الذاتية، والادارة، وان كان تفصيل ذلـك يستعصي على المعـرفة، وبـالتالي فـان الكتلة المذكورة حُكِمَتْ بـأعراف سـابقة أو غـير اسلاميـة، مع تحفظٍ وحيـدٍ هو القيام بالموجبات التي يجب أن تتيـح ان يقوم فـوقها تنـظيمُ الجماعـة الاسلاميـة. وحتى لو حصل فيما بعد تقارب، على اثر تثبيت النظام وتمـدد الاسلام داخليـاً، بين الاعراف أو بين أجهزة كل من المجتمعين، فانه من غير الممكن القضاء تماماً على واقعة وجودٍ فعليٍ لأعراف وأجهزة ان لم تكن ضـد الاسلام، فهي لا تعـود في مبـدئها الى سلطة مسلمـة أنشأتهـا. وتخلو الكتب التي حـاولت تقنـين الحيـاة العـامـة وتـرتيب النـظام الإداري، من الاشـارة الى هـذا الـوجـه، لأن السلطة الاسلامية لا تـريد غـالباً الاعـتراف له بقيمـة رسميـة، ولكن أحيـانـاً أيضـاً،

وببساطة، لأن الأمر يتعلق بتسويات تتم بين الأفراد، لا مجال للتدخل فيها إلا حين يتوقف هؤلاء عن القيام بالموجبات المترتبة عليهم تجاه السلطة. لا شيء يسمحُ إذن بالاستنتاج من غياب هذا الوجه عن الشرع، بعدم وجوده فعلاً، ولا حتى بجهل الفقهاء له في هذا الشأن. وبالمقدار ذاته الذي لم تحل فيه الادارة الجديدة، إلا جزئياً في البداية، محلّ الادارة القديمة وبمقدار إقلاعها عن مراقبة ما جعلته من مستوى الأعراف الخاصة، فإن كون الأعيان المحليين لم يُدْمجوا ضمن نظام دولة شبيهٍ بنظام القانون الروماني، أتاح لهم ان يحققوا مزيداً فعلياً من المكاسب، في المدن على الأقل، كما هو الحال، بشكل خاص في تلك الحالات المعرّف بها رسمياً حيث، في معاهدات الاستسلام التي عقدت عند الفتح العربي والتي أبرمت كما هو معلوم مدينةً فمدينة، تُرِكَت مسؤولية تسديد الموجبات المترتبة على المجموعات المحلية تجاه الفاتح لها، أي تركت فعلياً لزعمائها[٣].

وبالتالي يحق لنا أن نعتقد ان الادارة الاسلامية، في بعض الحالات، عندما تكونت فيما بعد، انطلقت من حالة واقعٍ استقلالٍ ذاتي مدينيٍ، أوسع مما كان عليه في الأزمنة الأخيرة من نظامي الحكم البيزنطي والساساني[٤].

ومهما يكن من أمر، كانت السلطة التي انتظمت ترسل عمالها لحكم الأقاليم. وإذا كانت المدينة تفتقر إلى مطلق خصوصية مؤسساتية رسمية، فقد كانت المركز الفعلي لكل الحياة المادية والروحية، وانه ضمن جدرانها، كما كان الحال ببيزنطة، وبخلاف الغرب المتريّف، كان يقيم الحكام وجهاز الموظفين التابع لهم. وزاد هذا في أهمية المدينة، ولكن هذا لم يعنِ ان السلوك المقابل لهذا الحاكم ولسكان المدينة كان يختلف بشكل أساسي عمّا كان يحدث في أنحاء البلاد التي تشكل المدينة مركزها الرئيسي فقط. وكان القادة العسكريون، والولاة

---

(٣) Conversion and the Poll - Tax، كامبريدج (الولايات المتحدة الاميركية)، ١٩٥١.

(٤) حول المدينة الساسانية، يراجع الأحداث ن. بيغو ليفسكايا، غوروودا، ايرانا ورانم سريدنيفيكولي، موسكو، ١٩٥٦.

المدينيون والمحتسبون أنماطاً من الأشخاص لا غُبار عليهم من وجهة النظر التي وضعنا أنفسنا فيها هنا. فهم لم ينبثقوا عنها ولم يستهدوا منها وسائل عملهم، إنهم يقيمون فيها. وهذا كل شيء.

ولكن الأمر، ربما لم يبق دائماً كما هو؛ بالنسبة إلى الوظائف الثانوية أو بالنسبة إلى الإدارات الأخرى. وهذا ما نُسائل حوله أنفسنا أمام كل وظيفة منها بالنسبة إلى مشكلتنا، فلم تعد المسألة من أين تنبثق هذه الوظيفة من حيث المبدأ وما هي صلاحياتها النظرية، بل ما هي التأثيرات الاجتماعية المحددة التي تتمثل في الشخص الحقيقي الذي يتولاها. وبعض الأمثلة سوف تُشْعِرُنا في الحال بانقلاب المنظور الذي نستطيع نحن أن نشاهده.

بعض التوضيحات فقط حول القاضي(٥). إنه من حيث تعريفُه النظريُ، معينٌ من قبل السلطة، ومكلف بتطبيق شريعة عامة على كل المسلمين، ومستقلة عن إرادتهم (لأنها مرتكزة على الوحي، وتؤول بالاستناد إلى ما اتفق عليه الفقهاءُ اتفاقاً يترك خياراً لـ«المجددين» آخذٍ بالتقلص). بدا القاضي إذاً، في أول نشأته، كإحدى أدوات التوحيد الأكثر وثوقاً، وقد كان كذلك بشكل خاص وعن وعي في الحقبة التي تولى فيها العباسيون ـ بدلاً من ترك هذا الأمر، كما فعل الأمويون في أغلب الأحيان، إلى عاملهم على الولاية التي يمارس فيها مهامه ـ امر تعيينه، عادةً، تعيينا مباشراً. وبقي القاضي مع ذلك، وبخلاف عمال السلطة الآخرين الذين كانوا يهتمون بشكل خاص بتأمين ولاء الرعية لالتزاماتهم تجاه هذه السلطة، الرجلَ الذي كان الأهالي على اتصال دائم به فيما يتعلق بشؤونهم الخاصة الذاتية (الحقوقية، وكذلك أيضاً الولاية على القاصرين، وإدارة الأوقاف، الخ. . .)، وبالتالي فإن اختياره كان من الشؤون التي يأبهون لها ويهتمون بها كثيراً. وعندما اختلفت المدارس الفقهية المتنوعة، أصبح من الضروري أن ينتمي القاضي إلى مذهب المجموعة التي يتوجب عليه ان يقضي فيها. والمسألة الأساسية بالنسبة إليه هو تنفيذ الأحكام التي يصدرها: فحيث

(٥) اميل تيان، تاريخ التنظيم القضائي في بلاد الاسلام، مجلدان، باريس، ١٩٣٩ و١٩٤٣.

توجد شرطة فعلية، تتولى هذه تنفيذ أحكامه بالقوة، ولكن وجود الشرطة أمر استثنائي، وكانت القاعدة ان على القاضي أن يسهر بنفسه على تنفيذ أحكامه. وهذا يعني انه لم يكن يستطيع تطبيق العدالة بشكل فعال إلا إذا كانت لديه شخصياً وسائل التنفيذ، أي إذا كانت له مكانةٌ وإذا كان أتباعه ومواليه كثيرين، سواء عند بدئه بالعمل، أو على الأقل إذا كان يسهل تكوينهما بسرعة عند بدءِ شروعه في الخدمة[٦]. ويكون على العموم أحد الأعيان، ولكن حتى لو كان غنياً فمن الضروري أن تمده المدينة، في قسم كبير من عناصرها، على الأقل بالتأييد الضمني. أي أنه، في كل مرة لا تكون وراءه مباشرة وحالاً القوة العامة، فمن البديهي أن يكون أحد أعيان المدينة، وفي مدينة تكون فيها عائلةٌ ـ والوظيفة بالذات يمكن أن تساعد في ذلك ـ قد عَرَفَت كيف تكتسب فيها وضعاً مؤثراً، وأن يكون المنصب القضائي فيها موروثاً. وهذا المنحى الأخير لم يتفاقمْ إلا عند تراجع الخلافة وعند التجزئة السياسية[٧]، ولكنه كثيراً ما كان يُلْحظُ في وقت أبكر[٨]. وبعد القرن الخامس الهجري/ الحادي عشر الميلادي، قلَّما وجدت مدينة لم تكن لها أُسرتها القاضية، أو عائلاتها، إذا كانت عائلات عدة تتوازى أو إذا كانت هناك مدارس فقهية متعددة[٩]. ويستند القاضي فيها على الشهود الذين يقوم دورهم على الشهادة بنظامية (صحة) أحكامه، كما كان يفعل الخوارنة [مجالس الشيوخ البلدية] في الامبراطورية الرومانية، وكما كان يفعل الشهود بشأن كل الصكوك العامة في أوروبا الوسيطة والذين كانوا معيّنين

---

(٦) قارن برفض قاض لحقارة أصله القبلي، تيان، II، ١٤٦ رقم ٢.

(٧) يراجع مثلاً بالنسبة إلى الأزمنة القديمة وكيع، أخبار القضاة، نشرة مصطفى المراغي، القاهرة، ١٩٤٧، ٣ مجلدات؛ أبو نعيم ذكر أخبار إصبهان. نشرة Sven Dedering، مجلدان، لايدن، ١٩٣١؛ من المفيد، على أساس تواريخ المدن، وضع جداول منهجية بالقضاة.

(٨) تيان، II، ١٢٠ ـ ١٢١ و I، ٤٦٥ ـ ٤٦٩.

(٩) هناك مثل سهل درسه حول الحالة الأولى بفضل تاريخ بيهق لابن فندق، نشر باهمانيار، خاصة ١٠٢ ـ ١٠٣. ومثل عن الحالة الثانية يمكن تتبعها بسهولة بفضل ابن أبي الطائي (في ابن الفرات) وابن العديم (نشر س. دهان): هي حلب، مع عائلات الخشاب (شيعة) وبنو جرادة (سُنة). بالنسبة إلى إيران في القرون الأخيرة من القرون الوسطى تراجع آن لامبتون Quis custodiet custodies في SI.V-VI ١٩٥٦.

بصورة رسمية، ولكنهم كانوا يُختارون في الواقع من الوسط الضيق المحصور بأعيان البورجوازية المحلية[١٠].

ونعرف جيداً أنه في حقب عجز السلطة السياسية يستطيع القاضي أن يظهر عندئذ فعلاً وكأنه السيد المطلق تقريباً، في بعض الحالات، على الأهالي المدينيين؛ كما جرى مثلاً في واسط أواخر القرن الخامس الهجري/ الحادي عشر الميلادي[١١]. وقد يحدث أن يتعادل تأثيره مع تأثير شخصية اخرى سوف نتكلم عنها فيما بعد هو الرئيس، سواء عَمِلاَ بالاتفاق الحبي، كما حصل في حلب في مطلع القرن السادس الهجري/ الثاني عشر الميلادي[١٢]، أو اختلفا فانقسمت المدينة إلى فريقين وإلى مجموعتين من الأحياء إحداهما تتبع القاضي والأخرى تتبع الرئيس، كما حدث في أصفهان بعد ذلك بقليل[١٣]. وقد يحدث أيضاً، وفي أغلب الأحيان، خاصة في ايران، أن يكون القاضي أقلَّ أهمية من الرئيس، ولكن في البلدان المتوسطية حيث لا يوجد رئيس ـ بعد وضع الشام جانباً ـ فإن العكس هو القاعدة. في المرافىء الشامية التي كانت تابعة للفاطميين، والتي كان يؤمن لها وضعُها على الحدود إغراءاتٍ خاصة بالاستقلال الذاتي، كما في صور مثلاً[١٤]، حيث كان نفوذ القاضي عظيماً إلى أقصى حد. والحالة القصوى قدمتها طرابلس، حيث أسس القاضي ابن عمار لحسابه في منتصف القرن الحادي عشر سلالة محلية مزدهرة، لم تقض على سيطرتها إلا السيطرة الفرنكية وحدها[١٥]. ولكن حالة طرابلس لم تكن وحيدة، إذ قبل ذلك بعدة سنوات، في الطرف الآخر من المتوسط الإسلامي، قام سكان إشبيلية، بعد أن تحققوا من سقوط

---

(١٠) دون ان نماشي ماسينيون تماماً، على ما يبدو لي، في قوله (Nouvelle Clio, 1952, 173) أن مؤسسة الشهود هي في أساس قيام سلك متميز داخل البورجوازية.

(١١) ابن الأثير، طبعة تورنبرغ. X، ٢٢٥.

(١٢) فيما بعد، ص ٢٤٢.

(١٣) ابن الأثير، XII، ٧٩؛ نَسَوي، طبعة هوراس، ٧٠ ـ ٧٥، ١٣١، ١٣٦، ٢١١.

(١٤) يراجع بشكل خاص أحداث سنة ٤٦٢/هـ في ابن القلانسي، ٩٨ (تراجع ١١٢، ١٢٠)، سبط ابن الجوزي، ابن الأثير، X٤٢، ٤٦، ابن مُيَسَّر. ٢٠.

(١٥) الموسوعة الاسلامية، مادة بنو عمار.

خلافة قرطبة، بتسليم أنفسهم لقاضيهم، مؤسس سلالة العبّاديين التي قضى عليها فقط، هي أيضاً، غزو «أجنبي» هو غزو المرابطين[١٦].

بالتأكيد لا نستطيع الزعم بأن صعود أحد الأعيان يعني بفعل الحدث ذاته، صعوداً مطابقاً لمدينته ضمن الإطار العام للنظام السياسي الذي تنتمي إليه. ومع ذلك فهو يعني دائماً تقريباً أنه في مواجهة العمال المرسلين من أعلى، من قبل سلطة يتزايد الشعور بغربتها، توجد قوى ترتبط بالسكان المحليين، وأن توازن النظام يقوم على نوع من توازن الالتقاء بين الاثنين. سوف نرى أن مشابهات جزئية يمكن أن توجد في مدن المتوسط المسيحي في الحقبة ذاتها، ولكن بدون التركيز أكثر هنا على القاضي، من الأفضل تأجيل هذا الفحص حتى الوصول إلى الاستنتاج العام في استقصائنا.

مثلٌ ثانٍ سيكون بالنسبة إلينا أكثر غنىً وهو الشرطة، ليس لنا أن نعيد طرح مسألة نشأة مؤسسة يبدو أصل اسمها ومعناه الحرفي غير مؤكدين[١٧]. المهم بالنسبة إلينا هو أن نتحقق من أنه لا توجد، من حيث المبدأ، مؤسسة تبدو وكأنها تجسد بصورة أفضل سلطة الحكومة المركزية. ان كل عاملٍ من عمال الولاية يجد مباشرة تحت أمره صاحب شرطة مكلف ببسط سيادة النظام؛ وبصورة أولى يوجد في عاصمة الخلافة، صاحب شرطة، متميز عن الحرس الذي يحيط بصورة شخصية أكثر، بالعاهل. في العواصم الكبرى، يتطابق هذا التعريف النظري دائماً مع نوعٍ من الواقع. ولكن في المدن الأصغر يمكن للشرطة ان تكون ذات وجهٍ مختلفٍ نوعاً ما، لا لأن الوظائف فيها مختلفةٌ، إنما بسبب شروط اختيارها. وقد كان هذا على ما يبدو مسألةً جوهريةً، وهو كذلك في جميع الأحوال، بما خصَّ الدور الفعلي للشرطة. كانت شرطة الخليفة نوعاً

---

(١٦) الموسوعة الاسلامية: بنو عباد. وفي آسيا الصغرى في القرن الرابع عشر، نذكُر ببرهان الدين الشهير الذي مكنته وظيفته كقاضٍ من أن يصبح «سلطاناً» في سيواس.

(١٧) الموسوعة الإسلامية، مشار إليه أعلاه، تيان م.م. II، فصل ٣؛ وثييت، مواد أولية من أجل مجموعة تسجيلات عربية في مذكرات المعهد الفرنسي لعلم الأثريات الشرقية LII ص ٥١ - ٦٢.

من الجيش الخاص، يؤخذ في بغداد مثلاً من البغداديين، ولكنه مع ذلك كان يجنّد من كل مكان تقريباً، وكان أفراده على ما يبدو من انصاف المحترفين المأجورين[١٨]. وقد يمكن، عندما أصبح العنصر الرقّي الغريب مؤثراً في الجيش، أن تكون أهميته قد تعاظمت أيضاً في الشرطة. ولكن في المدن المتوسطة الحجم والصغرى، دعت الحاجة أو السهولة إلى إعطاء المكان الراجح أو الكامل، في تجنيد الشرطيين، إلى عناصر محلية من المحتمل أن تكون أقلّ احترافاً. مثل هذه الشرطة ـ أو المعونة، (ويبدو أن الكلمة الأخيرة كانت أوسع قبولاً) ـ تستطيع أن تحتفظ بقيمتها من أجل المحافظة على النظام في الأحوال العادية، ومن أجل قمع مخالفات الحق العام، واطفاء الحرائق، الخ، ولكنها لم تعد تستخدم من قبل السلطة من أجل مقاومة الاضطرابات وحالات العصيان المميزة عند حصولها: وأسوأ من ذلك، انها بحكم صدورها عن هؤلاء السكان، وبحكم تسليحها تستطيع عند اللزوم تقديم العون للعصيان. ولهذا نرى شخصاً اختير لمركز قائد شرطة، يعلق قبوله على حرية تجنيد عناصرها، من خارج المدينة ـ المقر[١٩]: مما يوحي بالمقابل (وسوف نرى إثباتات ذلك فيما بعد) بأن السكان كانوا يفرضون بداهةً أن يكون المجندون من ضمنهم، وان أعضاء المعونة المحلية كانوا قلّما يطيعون رئيساً لم يكن منهم. وهكذا نرى كيف أن مؤسسة هي في باعثها الأول حكومية قد تصبح فعلاً، في بعض الحالات، أداة تأثير مختلف تماماً، دون أن يتغير أو يتبدل تعريفها النظري.

هذه الدلالات العامة تسمح بتصويب وضع الدراسة المفصلة التي سوف نقوم بها الآن لتنظيمٍ خاصٍ بالشام وبالقسم الأعلى من الجزيرة ما بين دجلة والفرات [ما بين النهرين أو جزيرة ابن عمر] في القرنين العاشر والثاني عشر الميلاديين، أي دراسة الأحداث. وتجبرنا طبيعة توثيقنا على أن نقدم هنا، في

---

(١٨) يراجع فيما بعد ما سنقوله عن «العيارون» في بغداد.

(١٩) كتاب الأغاني، IV، ١٥٤، وV، ٧٤ (في المدينة). يراجع الطبري، طبعة ١٩٣٩، VI، ١٠٦، ذكره تيان.

البداية سرداً إنشائياً وأحداثياً لعرضنا، على أن نحاول فيها بعد استخلاص بعض الاستنتاجات منه[٢٠].

* * *

إنه في دمشق بدا لنا ظهور لـ «الأحداث» لأول مرة، وبشكل واضح، على اثر استيلاء الفاطميين على أواسط الشام بعد أن أصبحوا أسياد مصر. وللأسف يبدو التاريخ الداخلي للمدينة، في كل الحقبة السابقة غير معروف جيداً، ولكننا نستطيع فقط أن نعرف أنهم كانوا يتسببون أحياناً بازعاج قاسٍ لأسيادهم المتعاقبين، وذلك مثلاً عندما رفضوا قبول قاضٍ كان هؤلاء قد أرسلوه اليهم، ولم يكن يلائمهم[٢١]. وقلما نخطىء إن افترضنا ان العاصمة القديمة للأمويين، وقد أعيدت مركزاً ـ اقليمياً لمقاطعة يتنازع عليه أسياد العراق وأسياد مصر، ويستغلونه، كانت تعيش حياة حافلةً بالمنغصات.

في سنة ٣٥٨ هـ/ ٩٦٩ م/ احتلت قوات الفاطميين المغربية دمشق. فقام عصيان عام ضدها، بقيادة الشريف أبي القاسم أحمد الملقب **بالعقيقي** «رئيس المدينة»، وكان **الأحداث** يدعمونه. وغُلِبُوا فهربوا، وقام شريف آخر اسمه **الجعفري** يفاوض على تسوية بموجبها يعود الأحداث إلى المدينة؛ ومع ذلك فإن كثيرين منهم أوقفوا من قبل حاكم المدينة وصاحب الشرطة الفاطمي، وعلى رأسهم العقيقي، وأرسلوا إلى مصر. ومع ذلك عاد منها وبسرعة، ونظراً إلى تجاوزات العساكر البربر، عادت الاضطرابات من جديد، واندلعت الحرائق، واضطر الحاكم إلى الهرب أمام **«الأحداث»**. ولم يستطع الأعيان والعقيقي، الذين حاولوا تهدئة الجماهير الوقوف بوجهها وخاصة بوجه **«شُطّار الأحداث»**

---

(٢٠) قدّم ي. اشتور ـ ستروس، الإدارة المدينية في سوريا الوسيطة في مجلة العلوم الشرقية RSO، ١٩٥٦، بهذا الشأن، بحوثاً مفيدةً، ولكنها تتفاوت من حيث صحتها وتوثيقها، بعد أن أغفل كل الحقبة الأولى من التاريخ المبحوث فيه (القرنان العاشر والحادي عشر).

(٢١) كان المعارضون يسمون «الأوباش»، وهو تعبير غامض، ولكنه أحياناً يقْرُبُ تقنياً من كلمة «العيارون» التي سوف نتكلم عنها. راجع ابن حجر في ملحق حول الكندي، **الولاة والقضاة** في مصر، طبعة ر. غست، ص ٥٧٠.

(وهو تعبير سوف نعود إليه)؛ وأغلقت الأسواق، وأقيمت المتاريس على أبواب الأحياء؛ وبرز على رأس الثائرين، رجلٌ عُرف بالماورد، أو رأس شطار الأحداث أو رأس الأحداث في سنة ٣٦٣/هـ . وفي آخر السنة استطاع ضابط مبعد من بغداد ألبتكين أن يحصل من الفاطميين على اعتراف له بحكم دمشق؛ وأحسن الأعيانُ استقباله، واتكلوا عليه لضبط الأحداث. ومع ذلك عندما غادر دمشق سنة ٣٦٨، عاد الأحداث فاستولوا عليها، وطردوا خليفته، وسلموا مقاليد الحكم في المدينة إلى زعيمهم، المستقوي بأتباعه الكثر واسمه قَسَّام التُرب (حَفَّار)؛ ويُقال ان هذا الشخص، عربي من قبيلة «بني الحارث»، وانه ولد في جبل سنير (مقاطعة دمشق)، وانتسب، بعد وصوله إلى دمشق، إلى حزب (سوف نعود إلى هذه الكلمة) ابن الجستار، باعتباره زعيماً للأحداث المخربين؛ وان القسّام هذا، وصفه خصمه، خلال مناقشة بينهما، بالعيّار (راجع فيما بعد). وفي نهاية المطاف غُلِب على أمره، ولكن أحد الحكام الفاطميين المكلفين بالقضاء عليه سعى إلى التفاهم معه[٢٢].

وطيلة سنوات ساد الهدوء. ولكن أحد الحكام اختلف مع الفاطميين فاستنهض الأحداث لنصرته. وفي سنة ٩٩٧/٣٨٧، أثناء خلو سدة الحاكمية تقاسم رؤساء الأحداث إدارة المدينة؛ وكان رئيسهم يسمى الدهيقيان، تصغير دِهقان (كلمة ايرانية ـ عراقية تعني رئيس القرية، وهو ما يرمز إليه العرب بكلمة رئيس)؛ ويبدو انه كان على اتصال مع حركة ثورية للأحداث الصوريين الذين سوف نتكلم عنهم. وعندما وصل الحاكم الجديد، لم يجد سبيلاً أفضل من غمرهم بالهدايا والمواشي، والعبيد، ومَنَحَهم بموجب شهاداتٍ رسميةٍ شرطة الأحياء المختلفة وجعلهم مستشاريه: حيلة حقة، انتهت بوليمة كبرى حيث قضى على اثني عشر من زعمائهم في حين انقضّ جنوده البربر على رجالهم فقتلوا منهم ثلاثة آلاف، كما قيل، في المدينة بالذات وفي الضاحية؛ أما مجمل السكان

(٢٢) ابن القلانسي، تاريخ دمشق، طبعة آميدروز، ص ١ ـ ٢٧، اتمه في البداية سبط ابن الجوزي، مذكور في الملاحظة ص ١ من قبل الناشر، يراجع المقريزي، الاتعاظ، طبعة شيّال، ١٧٦.

فقد اتهموا بالتواطؤ، وفرضت عليهم غرامة عالية. أما «الدهقان الصغير» فقد تاب في الوقت المناسب، ووصل إلى مصر كـ «متطوّع» في خدمة السلطة، فاستُقْبِل استقبالاً حسناً (سنة ٣٨٨/هـ.)[٢٣].

ربما تفسرُ المأساةُ السابقةُ اختفاءَ الأحداث في القرن التالي؛ ولكنهم لم يزولوا. ففي سنة ٤١١ أو ٤١٢/ هـ، اهتاج الأحداث لذهاب الظاهر، الوريث المحتمل للحاكم، الذي اكتسب كحاكم شعبية بينهم، فدعموا ثورة من سمي محمد بن أبي طالب الجزّار، الذي كان بدوره مدعوماً من فقراء حوران. ولكن ثورة مضادة قام بها أعيان السنة قضت عليه[٢٤]. ومن سنة ٤٦٣ إلى سنة ٤٦٧/ هـ، عاد الأحداث من جديد إلى الاصطدام بحاميتهم المغربية، وأدى هذا الوضع إلى سهولة سقوط المدينة بيد الزعيم التركماني أتسِز الذي كان حاكماً منذ عدة سنوات على فلسطين[٢٥]. وبعد ذلك بقليل خلف أتسز أخو السلطان السلجوقي ملكشاه تُتُش. وأدى موت هذين الأميرين إلى التعجيل في الوصول بالشام إلى وضع من التجزئة والضعف سوف تعمل الحروب الصليبية على تفاقمه، مما جعل للأحداث تأثيراً كبيراً على الحياة في دمشق طيلة النصف الأول من القرن السادس الهجري/ الثاني عشر الميلادي.

إلا أن المشهد معروض علينا الآن ضمن ألوان مختلفةٍ قليلاً[٢٦]. فالأحداث أصبح لهم بعد الآن زعيم رسمي باسم رئيس الأحداث أو ما يعني رئيس البلد أي زعيم المدينة، وهو يعين في هذا المنصب من حيث المبدأ باختيارٍ من الأمير، ولكن الرياسة في الواقع كانت محصورة من سنة ١٠٩٥/٤٨٨ إلى سنة

---

(٢٣) ابن القلانسي، ٤٠، ٥٠ - ٥٥؛ أبو شجاع روذرواري، في مارغوليوت، أفول الخلافة العباسية، III، ٢٢٧ - ٢٢٩؛ ويحيى الأنطاكي في مؤلفات آباء الكنيسة الشرقية، XXIII، ٢٢ - ٢٢٩ (طبعة شيخو، مجموعة المدونات الشرقية corpus script. or. 181).

(٢٤) ابن القلانسي ٦٩ - ٧٠.

(٢٥) ابن القلانسي، ١٠٨ وسبط ابن الجوزي مذكور في الملاحظات م.ع.

(٢٦) هنا يبدأ اشتور، م.م. حيث نعثر على بعض التفاصيل لم نوردها هنا، ص ٩٣ - ٩٥ و١٢٢ - ١٢٧.

٥٤٨/ ١١٥٤ في «بنو الصوفي»، الذين لم يكن جدهم صوفياً إلا بالاسم بسبب ثيابه، وكان قد ترك ضيعته التي ولد فيها واسمها سرمين، وهي المركز الرئيسي للاسماعيلية في شمالي الشام، وذلك بسبب قناعاته السنية(٢٧). ويقدم لنا ابن القلانسي الأحداث وقد تقبلهم الأمير رسمياً في مواكبه مع حرسه الخاص، مستنفرين يقاتلون من أجل عدم ضمّ دمشق إلى دول جيرانها الطموحين المتعاقبين في شمالها: رضوان زنكي، نور الدين، ويقاتلون بالطبع أيضاً ضد الفرنكة حتى توصلوا بالمناسبة إلى دحرهم مع الجيش النظامي بعيداً عن جدران مدينتهم. إلا أن روايات مؤرخ الحوليات تظهرهم بشكل خاص وكأنهم القوة الخفية في المشروعات السياسية لبني الصوفي، أمين الدولة حسن بن حسين المتوفى سنة ٤٩٥/ ١١٠٢ أو ٤٩٧/١١٠٤، وولده ثقة الملك المتوفى سنة ٥٣٠/١١٣٦، وحفيد هذا الأخير مؤيد الدين المسيَّب بن علي بن الحسين حتى سنة ٥٤٨/ ١١٥٤. وكان إنجازُهم العظيمُ سنة ٥٢٢/١١٢٨، القضاءَ على «الحشاشين» في دمشق، الذين تركتهم حكومة الأتابك طغتكين وابنه بوري يَنْمُون في المدينة. وقد اغتيل الوزير المتواطِىء مع الملحدين بعد ذلك بقليل، والشيء الملفت أن بوري اتخذ بعدها ثقة الملك وزيراً(٢٨). هذا الحدث يدل على قوةٍ منها نَفْهَم انها، في أوقات اخرى، كانت تتسبب بنزاعات بين الرئيس والأمير أو غيرهما من الأقوياء. وأنهى أمين الدولة أيامه منفياً في حلب(٢٩). إذ لم يحتفظ ثقةُ الملك بوزارته إلا مدة سنة واحدة؛ وبعد طرده بخمس سنين اغتيل بناء على تحريض من ضابط في الحرس التركي الذي لم يكن يقبل بنفوذ هذا «المواطِن»؛ وكل جماعته، بعد مصادرة أموالهم، أُبعدوا إلى صرخد حيث اتخذت

---

(٢٧) ابن عساكر، تاريخ دمشق، IV ١٧١؛ ابن القلانسي، ١٣٢، ١٤٠ ـ ١٤٥، ٢٥٧؛ ابن العديم، الزبدة، طبعة س. دهان I، ٢٨٧، والبغية، أيا صوفيا ٣٠٣٦، ١٨٥؛ سبط ابن الجوزي، سنة ٤٩٥ استناداً لمخطوط باريس، المكتبة الوطنية، مادة ١٥٠٠.

(٢٨) ابن القلانسي، ١٤٤ ـ ١٤٥ و٢١٢ وما يليها.

(٢٩) العظيمي، طبعة كلود كاهن في المجلة الأسيوية .J.A، ١٩٣٨، ٣٧٤.

العائلة بعد ذلك ملاذاً[30]. ولكن هذا لم يمنع من استدعائهم، منذ العام التالي، وإعادة أموالهم إليهم، ومن إعطاء المسيب لقب أمير وهو لقب مخصص للعسكريين، وربما أيضاً لقب وزير، مع القبول بكل الشروط التي وضعها[31]. وفي سنة ٥٣٩، حصلت قطيعة جديدة، وعودة ظافرة للمسيب الذي قضى بالابعاد على خصومه[32]. وفي سنة ٥٤٤، جرت محاولة جديدة للقضاء عليه: وأدى عصيان الأحداث لا إلى تخلية سبيله فحسْب، بل إلى اعطائه الوزارة بشكل نهائي[33]. ولكن الحقيقة ان العائلة سرعان ما انقسمت، بسبب ظروف خارجية. وفي حين كان ابن القلانسي، الذي كان بذاته رئيساً، يمتدح إدارة ثقة الملك، فإنه انتقد إدارة المسيب، الذي كان يكيد له أخوه حيدره، مرتكزاً، حسب قوله، على العناصر المشبوهة من الغوغاء[34]. الواقع، كما رآه Ashtor جيداً، كانت هناك مشكلة أكثر خطورة تختبىء تحت هذه الخصومة الشخصية. لقد كانت دمشق محط هجوم مرة من قبل الفرنجة، ومرةً من قبل جارها القوي المسلم في الشمال، نور الدين، الذي كان يحاول ان يجمع تحت سيطرته الإسلام الشامي متذرعاً بضرورة الاتحاد من أجل الجهاد (الحرب المقدسة). في البداية قاومت العناصرُ التي تتولى القيادة في دمشق، مرتكزةً على الشارع الدمشقي، كل دمج كان من شأنه أن يَضُرَّ بقوتها وبالمكاسب المتاحة لها بفعل استقلالها الذاتي، ولذا دعمت عائلتها المالكة الصغيرة؛ ولكن آلام الحرب ازدادت خطورةً، فمالت العناصر الشعبية عندها إلى تقبل الحاقٍ يمكن أن يقدم لها تعويضات أكثر مما يقدم للأعيان؛ وأخذ هذا الرأي يتضح أيضاً في أوساط الأحداث. لهذا السبب ربما أُوقِفَ المسيبُ وأُبعِدَ، ولكن أخاه حيدره الذي

---

(٣٠) ابن القلانسي، ١٨٧، ٢١٣، ٢٢٣ - ٢٢٤، ٢٢٧ - ٢٣١؛ العظيمي، ٤٠٦؛ البستان الجامع، طبعة كلود كاهن في مجلة الدراسات الشرقية، ١٩٣٧، ١٢٢.

(٣١) ابن القلانسي، ٢٤٧، ٢٥٧، ٢٦١ - ٢٦٢.

(٣٢) ابن القلانسي ٢٧١، ٢٧٧؛ العظيمي، ٤٢٣.

(٣٣) ابن القلانسي ٢٧٨.

(٣٤) ابن القلانسي ٣٠٧ - ٣١١.

خلفه أعْدِمَ سريعاً: وعندئذ فقدت عشيرة بني الصوفي الرياسة(٣٥)، واستلمها بنو القلانسي (في البداية استلمها أخو المؤرخ)(٣٦)؛ وبعد ذلك بقليل دخل نور الدين إلى دمشق، وأصبح باستطاعة المسيب أن يعود إليها، إنما بدون أن يعود إلى وظائفه، ولكنه سرعان ما مات بها(٣٧). وبعدها سوف يكون هناك رؤساء، ولكن «الحكم القوي» المرتكز على حامية عسكريةٍ مهمة تحت إمرة الشِحْنة، التي أقامها الأمير الجديد والتي أشرف عليها خلفاؤه، تركت للرؤساء القليل القليل من المبادرة العامة إلى درجة أننا لم نعد نسمع لهم ذكراً.

يضيف ابن القلانسي إلى هذه الأخبار الخارجية، وذلك بمناسبة أزمة ٥٣٠ ـ ٥٣١/ هـ معلوماتٍ مهمةً(٣٨)، رغم اقتضابها وقلة وضوحها. يقول: إن ثقة الملك كان على خلاف مع الرؤساء العسكريين الأتراك بصدد الضرائب. وفي الاتفاق المعقود بينه وبين خليفته المسيب، تمَّ من جهة التوافق على وجوب تأمين دفع الواجبات [المعاشات] للأجناد في وقت محدد، ومن جهة أخرى أن يكون رسم الرياسة وفقاً للعرف التقليدي المقرر للحمايات والواجبات والرسوم السائدة في دار الوكالة وفي العراص (الأسواق والساحات العامة). أي بالتأكيد أنه كان في الرسوم المدينية، خاصة ذات الطابع التجاري، قسم مخصص للرياسة، ويمكن أن نفترض، سنداً لما سنراه في حلب، إن هذا القسم تحوله الرياسة إلى الأحداث.

وتاريخ الأحداث في حلب شبيه في معظمه بتاريخ أحداث دمشق. ومن الممكن أن يُشار إليهم قبلُ أي في منتصف القرن الرابع/ العاشر، ولكن لا يوجد يقين إلا ابتداءً من القرن الحادي عشر(٣٩)؛ في حين يمكن بالمقابل تتبع

(٣٥) ابن القلانسي، ٣١٤ ـ ٣١٥، ٣٢١، ٣٢٤ ـ ٣٢٥.
(٣٦) ابن القلانسي، ٣٢٥؛ أبو شامه، كتاب الروضتين (القاهرة)، ١/ ١٧. وانظر مقدمة أميدروز على نشرته لابن القلانسي، ص ٦ ـ ٧.
(٣٧) ابن القلانسي، ٣٢٩؛ البستان ١٣١.
(٣٨) ابن القلانسي، ٢٥٧
(٣٩) ابن الأثير VIII، ٤٠١؛ يعزو ابن الأثير إلى أحداث الشرطة الاضطرابات في حلب سنة =

تاريخهم باستمرار وكما هو معروف، في سنة ١٠٢٢/٤١٣، استولى صالح بن مرداس على حلب؛ وقد ساعده في ذلك ضابط سابق من الحمدانيين هو سالم بن مصطفى الحمداني: عندها أسند إليه صالح «رياسة حلب مع قيادة الأحداث»، وربما كان في هذا إيجاد منصب له لم يكن موجوداً من قبل بذات القوة والتطور(٤٠). وأبقي خليفةُ صالحٍ، نصر، سالماً في منصبه، وأَخَذَ أحداثُ حلب وفقراؤها الذين تعلقوا بسالم، يتسلحون ويحاولون مهاجمة القلعة. فاستمال نصر إليه أعيان حلب وألقى القبضَ على سالمَ وأعدمه (١٠٣١/٤٢٣)(٤١). ومع ذلك لم يتفرق الأحداث أو يزولوا. وعلى عدة دفعات، وخلال السنوات الثلاثين التالية، احتلت حاميات فاطمية حلب؛ ولم ينظر إليهم الشيعيون الإثنا عشريون في حلب نظرة أفضل من نظرة سنيي دمشق. من هنا قامت في سنة ٤٣٤/هـ ثورة للأحداث أعادت إلى حلب أحد الطامحين من بني مرداس(٤٢). وفي سنة ٤٥٠هـ، كان في حلب حاكم فاطمي من جديد، ومرَّ بها الداعي الاسماعيلي مؤيد الدين الشيرازي الذي كان يُنَظِّمُ تكتلَ القوى المناوئة للسلجوقيين بمعاونة البساسيري في الجزيرة؛ فذكر أنه يوجد في حلب رجال يسمون الأحداث، وأنهم فيها أقوى من حاكم المدينة وأنهم يحكمونها أكثر من الحاكم(٤٣). وكان اقتراب الجيش الفاطمي يزعج الأحداث، فثاروا، وبمشقة كبيرة تمت ترضيتهم. ومع ذلك، وبعد سنتين، حاولوا من جديد أن يساندوا مرداسياً، ولكنهم هزموا في هذه المرة؛ وطلبوا من الحاكم الفاطمي أن يوزع عليهم الأموال، فكان جوابه لهم أنهم سبق وتقاضوا ليس راتبهم النظامي

= ٣٥١، مفسراً بشكل عرضي عبارة مصدره: ابن مسكويه، في الأفول II ١٣٧، رجالات الشرطة، الموسوعة En 406، ويحيى الأنطاكي، شيخو ٢١٠ (يراجع ابن العديم ٢٠٤) يتكلم عن شخصٍ هيج «الأوباش والمسيحيين واليهود».

(٤٠) ابن العديم، الزبدة I، ٢٤٩.

(٤١) ابن العديم، م.ع. I، ٢٦١.

(٤٢) م.ع. ٢٧٦.

(٤٣) سيرة المؤيد الشيرازي، طبعة كامل حسين، ١٧٢ ـ ١٧٣.

فقط، بل تقاضوا أيضاً تسليفات[٤٤]. وسرعان ما عاد بنو مرداس إلى استلام الحكم، ولكنهم تنازعوا فيما بينهم، وهزم مرشح تدعمه مصر مرشحاً آخر يدعمه الأحداث. وتم أسر بعض الأشخاص المذكورة أسماؤهم[٤٥] من قبل الخصم. وقام آخرون، ذكرت أسماؤهم أيضاً[٤٦]، فتزعّموا حزب الأحداث الحلبيين، ضد الشخص الذي يحميه الفاطميون، وطلبوا المساعدة من الجيران البيزنطيين بعد أن وعدوهم بتسليمهم موقعاً على الحدود؛ وتم اكتشافهم بعد رجوعهم إلى حلب فأعدموا (سنة ٤٥٤/١٠٦١)[٤٧]. واستطاع مرداسي جديد عطية، ان يستجلب الأحداث إلى جانبه بواسطة «الرزق» الذي خصصه لهم؛ وجنّد لفترة التركمان التابعين لشخص اسمه ابن خان، ثم لما ثقلت عليه غطرستهم طردهم بواسطة الأحداث؛ عندها سلّم ابن خان السلطة إلى عمه محمود الذي قام بقمع الأحداث (سنة ٤٥٧/ ١٠٦٤)[٤٨]. وبعد ذلك بخمس عشرة سنة، خرج التركمان من حلب فهاجمتها الجيوش السلجوقية النهابة بقيادة تُتُش وحليفة وقريبه الأكثر دبلوماسية العربي مسلم بن قريش، أمير الموصل، فسلم الأحداث في حلب المدينة إلى مسلم، بعدما فقدوا ثقتهم بالمرداسي الضعيف، حتى يتجنبوا تتش: وتولى المفاوضة زعيمهم ورئيس حلب الشريف حسن ابن هبة الله الهاشمي، المسمى بالحُتيتي[٤٩]. وبعد ست سنوات مات مسلم مقتولاً في معركة؛ وأصبح الشريف الحتيتي إلى جانب خليفة مسلم الذي لم يكن يحكم إلا في قلعته، السيد الفعلي للمدينة، يسانده الأحداث، إلى درجة انه بنى لنفسه ما يسمى «بالقلعة الصغرى» أو قلعة الشريف مستندة إلى سور

---

(٤٤) ابن العديم، ٢٧٦ ـ ٢٧٨؛ يراجع ابن واصل، التأريخ الصالحي، مخطوط، فاتح، ٤٢٢٤ سنة ٤٥٢.

(٤٥) كندي، صبح، ابن الاقراسي، الشطيطي، اللبّاد.

(٤٦) ابن أبي الريحان، ابن مطر، ابن الشاكري، بهلول.

(٤٧) ابن العديم، ٢٨٣ ـ ٢٨٧.

(٤٨) ابن العديم، ٢٩٤ ـ ٢٩٥؛ ابن القلانسي، ٩٢.

(٤٩) ابن العديم، II، ٦٨ ـ ٦٩. هنا تبدأ رواية اشتور، ٩٦ ـ ١٠٠، الذي كان لا يعرف ابن الفرات المذكور أدناه.

حلب[٥٠]. ورغم اضطراره إلى الاعتراف بتتش، حاول الحتيتي أن يتصل مباشرة بملكشاه[٥١] الذي جاء إلى حلب سنة ١٠٨٦، وخلّف فيها كحاكم آق سنقر. وعلى كل وجد ملكشاه الشريف قوياً جداً. فنفاه، واستبدل به آق سنقر شخصاً آخر هو بركات بن فارس الفوعي المُجَنّ وهو ينتمي إلى وسط الأحداث البسطاء، حتى أنه، كما يقال بدأ حياته بين الشُطار وقُطّاع الطرق، مما يُعْطيه كفاءة خاصة لإمرة الشرطة[٥٢]. واستطاع آق سنقر أيضاً، بعد وفاة ملكشاه، أن يقاوم تتش مستعيناً بالأحداث[٥٣]. وأدى موت تتش واختلاف بنيه الذين تقاسموا الشام إلى تَرْكِ حلبَ من جديد بين يدي أمير ضعيف هو رضوان الذي استطاع الأحداث في أيامه أن يعودوا إلى لعب دور كبير[٥٤].

وكما كان الحال في دمشق فإن دوراً مسيطراً سوف تلعبه عائلة هي عائلة «بنو بديع» وأصلها من أصفهان، جاءت إلى الشام بعد آق سنقر. وكان أحد أعضائها وزيراً عند تتش وعند ولده دقاق الذي أعدمه[٥٥]. في سنة ٤٩١ أمر رضوان بإعدام المُجَنّ، وأعطى رياسة البلد أو الأحداث إلى صاعد بن بديع[٥٦]. لا شك أن سلطة هذا الأخير وسلطة ابنه فضائل لم تتصف بحسن استمرارية سلطة «بني الصوفي» في دمشق؛ ذلك أنه كان يوجد في حلب إلى جانبهما، وهما سنيان على ما يبدو، عناصر شيعية قوية كانت من أتباع بني الخشّاب الذين كانت لهم بالوراثة تقريباً، منذ الحمدانيين، وظيفة قاضي الشيعة في حلب[٥٧]. إلا أنه لم تقم منافسة بين المجموعتين اللتين كانتا بالعكس تتحدان

---

(٥٠) ابن العديم، ٩٢، ٩٥ ـ ٩٦، عز الدين ابن شداد، الأعلاق طبعة د. سوردل، ١٨.

(٥١) ابن العديم ٩٨ ـ ٩٩.

(٥٢) ابن العديم، ١٣٩ ـ ١٤٠. (يراجع ص ١١٠ و١٢٤).

(٥٣) ابن العديم ١١١؛ ابن القلانسي ١٢٦.

(٥٤) فيما خص مجمل الحوادث المشار إليها يراجع كلود كاهن، التدخل التركي الأول في بيزنطة ١٩٤٨.

(٥٥) اشتور، ١٠٠ وابن العديم. م.م.

(٥٦) ابن العديم، ١٣٨ ـ ١٣٩، ١٤١؛ ابن العظيمي، ٤٩١؛ ابن القلانسي ١٣٥.

(٥٧) تراجع الملاحظة اللاحقة.

في الصراع من أجل الدفاع عن المصالح الحلبية ضد أمراء الداخل أو الخارج. ويقوم أحداث حلب بإطفاء الحرائق، ويشاركون خارج حلب بحملات ضد أمراء الفرنجة في انطاكية، وعند موت رضوان الذي فضّل «الحشاشين»، وأحداثهم عليهم، بالقضاء على هؤلاء كما فعل فيما بعد أبناء عمهم في دمشق[٥٨]. وكما هو الحال في دمشق أيضاً، كانت قوة صاعد بن بديع التي برزت في الاحتفالات التي أقامها سنة ٥١٠/هـ عند طهور أولاده[٥٩] مناسبة لحدوث منازعات، وإن كانت مبتورة مجتزأة، مع ذلك، وذلك بسبب التتالي المتسارع لقياديين صغار معدومي القوة احتلوا فيها السلطة الإسمية. وجرت محاولة سنة ٥٠٧ من أجل إزاحة صاعد عن الرياسة ولكنها فشلت. وفي سنة ٥١٠ كان صاعد أحد العاملين على هرب الوصي على العرش لؤلؤ[٦٠]. وعمد الوصي الذي خلف هذا الأخير، وكان دمشقياً، إلى طرد صاعد الذي وقع بعد ذلك بقليل ضحية انتقام الحشاشين[٦١]. وحملت هجمات الفرنجة أهل حلب، ومن بينهم الأحداث، وبسرعة إلى اتخاذ رئيس لهم تركماني من ديار بكر اسمه «إيلغازي». ونجد بعدئذ في الرياسة، وبعد رجلٍ اسمه ابراهيم الفراتي، مكي بن قرناص، من عائلة كبيرة تحمل هذا الاسم في حماه، ثم سليمان بن عبد الرزاق العجلاني، وأخيراً محمد بن سعدان الحراني[٦٢]. ولكن في ظل تمرتاش، خليفة إيلغازي (وربما أيضاً لفترة في ظلّ هذا الأخير) كان الرئيس هو فضائل بن سعيد بن بديع، وكان هو المتحكم بالسلطة خلال الفوضى التي خربت البلد إلى حين مجيء زنكي سنة ٥٢٢. وكان من القوة بحيث أن هذا الأخير سلّمه المملوك الذي حاول في القلعة منعه من الدخول[٦٣]. إلا أن وصول زنكي إلى حلب،

(٥٨) ابن أبي الطائي في ابن الفرات، ڤيَنّا AF [ = المخطوطات الفرنسية] ١١٧، I ٥٤/٧ و٧٠ - ٧؛ ابن العديم ١٦٢، ١٦٨؛ ابن القلانسي، ١٣٠، ١٤٨، ١٦٣.

(٥٩) ابن القلانسي ١٧٥، ابن الفرات، ٥٤، ٥٧، ابن العديم، البغية، مخطوط IV Saray، ١٩٧.

(٦٠) ابن العديم، ١٦٨، ١٧٠، ١٨٦.

(٦١) ابن الفرات ٨.

(٦٢) ابن الفرات، ابن العديم والعظيمي، م.م، السنوات ٥١١ - ٥١٧.

(٦٣) المؤلفون أنفسهم، السنوات ٥١٨ - ٥٢٢.

كوصول ابنه نور الدين فيما بعد إلى دمشق، رَسَمَ نهاية الرياسة القوية. أسند زنكي اللقب إلى علي بن عبد الرزاق العجلاني، السني حتماً وأخي الرئيس القديم العجلاني الذي سبق أن اغتيل[٦٤]؛ وقد جيء أيضاً على ذكر رؤساء آخرين عَرَضاً طيلة قرنٍ من الزمن[٦٥]. ولكنهم لم يكونوا يلعبون أي دور سياسي، والنصوص لا تتيح حتى القول عما إذا كان الأحداث قد بقي عنهم شيء ما[٦٦].

إلا أن حلب ودمشق اللتين نملك عنهما معلومات خاصة، لم تكونا مع ذلك المدينتين الوحيدتين في الشام والجزيرة اللتين شهدتا وجود الأحداث ورؤساءهم أو وجود رئيس البلد. فقد ذكروا في صور منذ آخر القرن الرابع/ العاشر حيث قام خارجيٌّ اسمه علاّقة مستنداً على الأحداث فاستولى على الحكم من سنة ٣٨١ إلى ٣٨٨، بشكل فعالٍ نوعاً ما حتى أنه استطاع أن يصك العملة باسمه (تحت شعار: عزٌّ بعد فاقة للأمير علاقة). واعتبرت هزيمة أحداث دمشق هزيمة له أيضاً فصُلِبَ مع العديد من أتباعه[٦٧]. وبعد ذلك بمائة سنة ورد ذكر للأحداث في بعلبك وفي عسقلان[٦٨]. ويبدو ظاهراً وجود رئيس أيضاً في هذه المدينة عشية الغزو الفرنجي في القرن الثاني عشر (الميلادي)[٦٩]. وفي الموصل في بداية القرن نفسه كان القائمقام السلطاني جكرمش مرضياً عنه من قبل أعيان حزب بني الكسيرات، والذي كان يعارضه حزب القاضي ابن وعدان، وقام خليفته وخصمه جولي بسجن الأعيان وأبعد، حسب قول ابن الأثير عشرين ألف

---

(٦٤) ابن الفرات، سنة ٥٢٢، وابن العديم، ٢٤٣.

(٦٥) ورد ذكرٌ لرئيسٍ لحلب سنة ٦١٣ عند ابن واصل، المكتبة الوطنية ١٧٩٢، ٧٧١^v، وآخر سنة ٦٥٨ عند المكين بن العميد (طُبْعَتي في BEO، ١٩٥٨، دون تاريخ، ٢٦٦)، حوالي التاريخ ذاته، ابن أبي أصيبعة، طبعة مولّلر، II، ١٩٠..

(٦٦) هناك ذكر لأحداث حلب عند موت نور الدين سنة ٥٦٩ (ابن الأثير، الأتابك، التاريخ الشرقي للحروب الصليبية، II)، حيث كان رئيسهم، للعزابة، شخص اسمه ابن الخشّاب.

(٦٧) يحيى الأنطاكي، البطريركية (Patr)، ٤٥٤ = شيخو، ١٨١؛ يراجع روضراواري، ٣٨١.

(٦٨) ابن القلانسي، ١٣٧ و١٦٦.

(٦٩) رسالة عبرية ذكرها اشتور، ١٠١ نقلاً عن ج. مانس، اليهود في مصر أيام الفاطميين، II، ١٩٨.

حدث، قبل أن يتم قلبه بدوره من قبل حركة ساهم فيها شخص اسمه سعيد كان مقدماً على الجصاصين[٧٠]. في حرّان، ومنذ ٩٦٩/٣٥٨ ذكر أحداث أُخذوا كرهائن اقتادهم أبو تغلب الحمداني؛ وسوف نعود إلى مسألة علاقاتهم بالعيارين في ذات المدينة[٧١]. وذُكِرَ اسمُ رئيسين في حرّان معروفين في القرن الثاني عشر، أحدهما أعدمه بلك الأرتقي، في حين أقام الثاني ظاهراً علاقات سلمية مع زنكي، فحرضه على الاستيلاء على الرُّها من الفرنجة والأرمن[٧٢]. وأخيراً، إن أوج ما بلغته قوة الرؤساء قد تحقق في مدينة آمد حيث ذكر المؤرخون سلالة حقة من الرؤساء اشتهروا ببني نيسان، واستقر لها الأمر في مطلع القرن الثاني عشر تحت السيطرة الإسمية للتركمان الإينالييني، ولكنها مارست الحكم بصورة شبه كاملة، حتى أنهم حفروا أسماءهم بصورة رسمية على المدونات والنقود؛ وكانت ثرواتهم اسطورية، ولم ينقض حكمهم إلا بعد استيلاء صلاح الدين على المدينة، الذي أخذ عليهم، ظاهرياً وبحق أنهم غذّوا الغلمان، ودعموا الحشاشين[٧٣]. عدا عن ذلك كان هناك رؤساء في كل القرى، ولم يكن التمييز بين النمطين من الرجال سهلاً دائماً ولم يكن يتم دائماً بصورة واضحة إذ أن الأمر يتعلق بوظائف غير محددة بوضوح من الناحية الشرعية؛ إلا أنه ضمن الحدود الأكثر ضيقاً في القرى، كان للرئيس ظاهراً مسؤولية، من الناحية الضرائبية خصوصاً، أكبر من مسؤولية رؤساء المدن. وقد وجدهم الفرنجة عند مجيئهم إلى

---

(٧٠) ابن الأثير، X، ٢٩٥ (رئيس عيّنه قليج أرسلان بعد أن استولى على المدينة) و٣٢٠. وقبل ذلك بقرن ونصف، امتدح ابن حوقل، ٢١٥ ـ ٢١٦، مروءة أهالي الموصل.

(٧١) ابن الأثير، VIII، ٤٠٥ (مع التحفظ بأنه، ككاتب متأخر، قد يكون قد استخلص استنتاجات معجمية).

(٧٢) العظيمي، ٣٩٢؛ ابن العديم في «مؤرخو الحروب الصليبية الشرقيون»، III، ٦٨٦. ـ رئيس في سنجار، عشيرة بني يعقوب، أبو شامة، II، ٣٥ (عماد الدين، مخطوط، اوكسفورد. Bodl.، سنة ٥٧٨).

(٧٣) ابن الأثير، XI، ١٠٣، ٢٩٧؛ أبو شامة، II، ٣٩؛ ابن الأزرق، مخطوط. المتحف البريطاني، السنوات ٥٣٦، ٥٤٢ ـ ٥٤٨، ٥٦٥، ٥٧٣. حول اسماعيليتهم، ابن العديم، البغية، باريس ٢١٣٨، ١٩٢، لقد ذبح الحشاشون في آمد سنة ٥١٩ كما في حلب ودمشق، ولكنهم استعادوا تأثيرهم على ما يبدو.

الشام في المدن كما في القرى، وأبقوهم في بعض المدن في وظائفهم بعد تقليصها (أي بدون أحداث)[٧٤].

فلنحاول استخلاص بعض الاستنتاجات من الوقائع التي ذكرناها بهذا الشكل. إن الوظائف التي يمارسها الأحداث بانتظام هي وظائف الشرطة؛ وليس من المستحيل أن يسمى أفراد الشرطة في بعض الأحيان أحداثاً[٧٥] (عادةً يسمون شرطة ( = شرطي )، ولكن حيث يوجد أحداث من النمط الذي درسناه، ومنذ اللحظة التي يصبح لهم فيها نفوذ معترف به، يختفي ظهور اسم شرطة[٧٦]. السلجوقيون وحدهم وأتباعهم هم الذين أقاموا في المدن حاميات عسكرية (من الجيش النظامي) مخولة حقاً وواجباً بالمحافظة على النظام العام؛ وقد أعطوا لزعمائهم اسم الشِحْنة، التي يفترض ان تعني حرفياً الفرقة بأكملها[٧٧]. ولكن شحنات الأمراء الصغار في الشام والجزيرة، في مطلع القرن الثاني عشر، كانت مزودة بقوات غير كافية لكي تتكافأ فعلياً مع الأحداث، وبصورة أوْلى لكي تحل محلّهم؛ والزنكيون وحدهم هم الذين توصلوا إلى إقامة حاميات كافية، مسحوبة من الجيش النظامي، من أجل القضاء واقعاً وقانوناً على شرطة الرؤساء والأحداث. وانتقلت صلاحيات أخرى من الرئيس إلى المحتسب الذي لم يكن له على ما يبدو وجودٌ في المدن التي كان لها رئيس بالمعنى الكامل للكلمة.

إن الفرق الجوهري بين الأحداث والشرطة الكلاسيكية لا يكمن إذاً في الصلاحيات بل في التجنيد (في المنشأ)، فالأحداث هم رجال من المدينة وثيقو الصلة بالسكان، وليسوا ظاهرياً محترفين، وكم أحسن Reinand فهم الأمر في

---

(٧٤) حول هذه المسألة، يراجع تقريري، عن المؤسسات في الشرق اللاتيني في تقارير عن: Convegno Volta, Oriente - occidente 1956 (ظهر في سنة ١٩٥٧).

(٧٥) المراجع من رقم ٨٣ الى رقم ٨٧.

(٧٦) في دمشق كانت المحاولة الأخيرة محاولةً قام بها الفاطميون سنة ٣٥٩.

(٧٧) ان صفة الشحنة، التي لم تكن مرضياً عليها دائماً، لا دخل لها بصفة الرئيس ولا حق بصفة صاحب الشرطة القديم.

جو حوادث ١٨٤٨[٧٨]، عندما شكّل ميليشيا سمّاها «حرساً وطنياً». وبذات الوقت الذي كانوا يهتمون فيه بالأمن العام كأي شرطةٍ، كانوا يترجمون مشاعر كل السكان أو قسمٍ منهم، ويمتلكون نوعاً من القوة، تمكنهم من أن يشكلوا عنصر معارضة ناشطة لأمراء كانوا في غالب الأحيان تقريباً غرباء إلى حد ما، وفي بعض الأحيان غرباء من الناحية العرقية، وفي كل الأحوال غرباء من حيث المنشأ الجغرافي، وكان لهم الحق، لقاء وظائفهم، براتب تغذّيه على الأقل في دمشق في القرن الثاني عشر، بعضُ الرسوم على التجارة المدينية، وإذا كان هذا يشكل بالنسبة إلى السلطة فرصة للسيطرة عليهم، فإنه قد يكون أيضاً ذريعة بأيديهم لكي يُسْمِعوا مطاليبهم، ربما اعتبرت هذه الرسوم من الناحية الإدارية من فئة الحمايات، لأن العادة استقرت هكذا على تكليف المستفيدين الحقيقيين أو المفترضين بأجور أفراد الشرطة على أنواعها، وبالمقابل تطلقُ التسميةُ ذاتها، هكذا على الإتاوات المفروضة على الأشخاص المُهدَّدين بشكل أو بآخر من قبل العصاة الذين يحلون محل الشرطة العادية على أنواعها[٧٩].

إنها لمسألة دقيقة، مسألة معرفة مقدار تمثيل الأحداث للسكان المدينيين: أهم يمثلونهم في مجملهم أم أنهم يمثلون فقط بعض العناصر المناهضين لغيرهم. لا يبدو أنه بالإمكان إعطاء جواب عام على هذا التساؤل، في بعض الحالات، يبدو لنا الأحداث مجموعين وراء زعماء من البورجوازية الغنية، بل وحتى وراء أشراف، أرادوا بالتأكيد، ولأسباب تتعلق بمصلحة شخصية، أن يتخذوا موقفاً ديماغوجياً أو ديمقراطياً، ولكنهم يظلون تماماً، مع ذلك، ممثلين أيضاً لمصالح فئتهم الاجتماعية[٨٠]. يمكننا أن نفهم كيف ان عناصر كثيرة من السكان تشكل جبهة ضد الضغوطات الأجنبية، وفي هذه الحال يمثل الأحداث الجناح المتحرك

---

(٧٨) المجلة الاسيوية، ١٨٤٨، II، ٢٣١.

(٧٩) فيما بعد، المقال الثاني وملاحظاتي توطئة لتاريخ الحماية، امشاج ماسينيون، I.

(٨٠) في عسقلان يذكر ابن القلانسي، ١٣٧، أنه، فوق العامة التي لا حساب لها، يأتي في الترتيب الشهود ثم التُناء (ملاكو الأراضي) ثم التجار ثم الأحداث.

في نوع من المقاومة البلدية للحكومات، وفي أحيان أخرى، نشاهد العكس أي نراهم في صراع مع عناصر بورجوازية معتدلة، أقل ميلاً إلى الاستقلال الذاتي، خوفاً من أن يضعها الاستقلال الذاتي تحت رحمة الدهماء من العامة، أو بين عناصر شعبية أكثر ضِعَةً من الأحداث، إلى حد يمكن تشبيههم أي الأحداث بالعيارين الذين سوف نتكلم عنهم. إن بعض التعابير التي تطلق أحياناً عليهم (شُطّار، حزب) توحي حتى بتقارب شكلي كبير مع العيارين، هذا إذا أمكن التأكد دائماً من أن الكلمات التي لها بآنٍ واحدٍ مدلولات واسعة ومعانٍ ضيقة تقنية يمكن أن تؤخذ دائماً بالمعنى الثاني. وسوف تتاح لنا العودة فيما بعد إلى هذه المسألة، عندما يحين الكلام عن العيارين.

من جهة اخرى، إنه حصراً في الشام وفي الجزيرة فقط، تطرح مسألة الأحداث كما عرضناها. وقد يحدث أن يدل الاسم في مكان آخر، نوعاً ما، على أفراد الشرطة؛ إلا أن الكلمة، كقاعدة عامة، لا ترد إلا للدلالة على معانٍ أكثر إبهاماً[٨١]؛ وان وُجدت في مكان آخر أيضاً، أنواع من الميليشيات، كما سنرى، فإنها تحمل أسماء أخرى وتبدو ذات منشأ وذات سمات مختلفة عن منشأ

(٨١) ليس من السهل دائماً التمييز بوضوح ما إذا كانت النصوص تتكلم تحت اسم الأحداث، عن مطلق فتيان أو عن فتيان مجتمعين إلى حدٍ ما في نوع من الفريق أو الزملاء الرياضيين. في القاهرة في أواخر القرن الرابع الهجري/ العاشر الميلادي تضارب أحداث القاهرة وأحداث مصر من أجل بطلين (يحي، البطريركية Patr، XXIII، ٢٥٥) في بغداد سنة ٣٣٤ نظمّ معز الدولة مباريات للأحداث الذين تجمعوا ضمن معسكرين وراء بطلين (ابن الجوزي، كتاب المنتظم، VI، ٣٤١)، والشيء ذاته سوف يظهر أيضاً في ظل السلجوقيين الكبار (ابن الأثير، X، ١٠٧). في مرات اخرى نقترب من معنى الميليشيا، حثالة، عندما قام ثري حنبلي بتجنيد فرقة خاصة به من أحداث الشطار (القرن الخامس/ الحادي عشر)، حول هذه النقطة يراجع المقال الثاني فيما بعد) (المنتظم، VIII، ٢٥١). م.ع. ٢٣٨ : ذكر أحداث الكرخ، ويجري الكلام عرضاً عن أحداث العباسيين والعلويين كما يجري عن فتيانهم (يراجع أدناه) (هلال الصابي، آثار غير منشورة Remains، ٣٦٨).
من جهة اخرى، ودون الكلام عن مقطع ابن الأثير الذي ذكرناه سابقاً، ليس من المستحيل أن تكون كلمة احداث تدل على أفراد الشرطة في المدن العراقية منذ بداية العصور العباسية، وحتى قبلها. المسألة معقدة، يُراجع في نهاية هذا الفصل الملاحظة الملحقة.

وعن سمات الأحداث الذين تكلمنا عنهم. ولا يمكننا إلا بعد الكلام عنهم، أن نطرح على أنفسنا مسألة نشأتهم، ولو جزئياً تبعاً لهذا التوزع الجغرافي.

على رأس الأحداث تظهر أحياناً مجموعة من الزعماء، وفي أكثر الأحيان زعيم وحيد يسمى عرضاً بـ الرأس، المقدم، النقيب ولكن بصورة أثبت يسمى بالرئيس. ويبدو أنّه بالإمكان تمييز حقبتين في تطور هؤلاء الرؤساء. في بادىء الأمر كانوا زعماء أمر واقع، اعترفت لهم الحكومة، ربما في أغلب الأحيان بنوع من المسؤولية، إنما دون أن يكون لهم نظام (ملاك) ثابت. ثم في حلب في فترة وجيزة بعد سيطرة آل مرداس، وبانتظام، انطلاقاً من سيطرة السلاجقة، وفي دمشق كذلك، انطلاقاً من هذه السيطرة الأخيرة، أصبح الرئيس شخصاً يعين رسمياً من قبل الأمير، الذي يسعى بالتالي ولا شك إلى أن يؤمن لنفسه نوعاً من الرقابة على الوظيفة، ولكنه من جهة أخرى يكون قد وجد إلى جانبه سلطة مستقرة لم يعد بإمكانه استبعادها[٨٢]. واقترن التطور بتطور آخر، إذ قبل ذلك، بدا انه إذا لم يقدر الحاكم على تفادي الاعتراف بالأحداث، فإنه كان يحاول أن لا يفعل ذلك إلا على مستوى الأحياء، محتفظاً لنفسه وحده بحق تنسيق الحكومة المدينية. في حين استطاع الرؤساء في أواخر القرنين الحادي عشر والثاني عشر، الحصول على الرقابة الموحدة على المدينة بكاملها، واستحقوا بالتالي، وإلى حدٍ ما، أن يقارنوا برؤساء البلديات في المدن الاوروبية. والرئيس في أغلب الأحيان هو عَينٌ، إنما ليس دائماً، وعلى كلٍ إن قوته تأتيه من عسكر الأحداث الذين يساندونه، وليس من صفته كعين وحدها. وهو يمسك بهؤلاء الأحداث حتماً، وبمعنى من المعاني، وبجزءٍ على الأقل، بروابط الموالاة؛ ولكن من غير المشكوك فيه، كذلك أيضاً، أنهم في تكتلهم كانوا يضغطون عليه بثقل رأي عام شعبي أوسع. وحاول بعض الأمراء ان يعينوا في الرئاسة أشخاصاً أصلهم من مدنٍ مجاورة وليس من المدينة ذاتها التي تجب إدارتها؛ ولكن من الواضح أنهم لم

---

(٨٢) قد يكون هناك تأثير للرياسة الايرانية، وحولها يراجع المقال الثاني فيما بعد ـ حول رئيس القوم الفعلي حتى في الفسطاط، يراجع الطبري، III، ٣ ـ ٢٢٥٢.

يتوصلوا إلى ذلك إلا بصورة استثنائية وبالمقدار الوحيد الذي نجح فيه المُعينون وبسرعة في «اكتساب جنسية» المدينة.

والأحداث قد ينقسمون إلى أحزاب إو فِرق، ولكني بخلاف رأي Ashtor، لستُ أرى أيَّ سببٍ للاعتقاد (والتتمة سوف تثبت أنني أرى أسباباً تحملني على عدم الاعتقاد) بأنهم كانوا موزعين على أسسٍ مهنية. ولست أرى أي شيءٍ يدل على أنهم كان لهم نمط من التنظيم أو «الأيديولوجيا» الشبيهين بالفتوة العراقية - الايرانية، التي سوف نتكلم عنها بعد لحظة. وأخيراً - وأنا أشرح ما أقول بصورة أفضل عندما استنتج - أني اعتقد أننا نُزَوِّرُ تأويل الوقائع عندما نضعها في سياق «فيودالي»، كما فعل آشتور.

## ملاحظة ملحقة

## ما معنى «ولاية الأحداث» التي تردُ في المصادر؟

في القرنين الأولين للإسلام تدل المعلومات الواضحة نوعاً ما والمتاحة لنا حول إدارة المدينتين العربيتين البصرة والكوفة أن من الوظائف التي تقوم عليها هذه الإدارة وجدت عموماً وظيفة تسمى الأحداث. وهي دائماً تقريباً توأم للشرطة (أو الشُرَط بالجمع) أو المعونة (وبالجمع المعاون) وهي كلمات متكافئة عملياً بمعنى البوليس. وعندما يكون جدول الوظائف موجزاً تقوم كلٌ من كلمة شرطة أو معونة أو أحداث بمفردها مقام الأخرى، وكذلك الحرب كانت تعني، في الأزمنة الأولى، القوة العسكرية. على العموم كانت هذه الوظيفة جزءاً من وظيفة الحاكم أي الوالي أو العامل الذي كان يشرف من جهة اخرى على الضرائب. وربما كان يُعطى أيضاً إمامة الصلاة، إنما بصورة نادرة؛ أما القاضي فقد كان شخصاً آخر، وإن كان يسند إليه أيضاً إنما بصورة استثنائية جداً أمر الأحداث أو الشرطة، من دون الوظائف الأخرى التي عددناها أعلاه(٨٣). إن

(٨٣) عدا عن الطبري، II، ١٤٩٦، III، ٣٧٨، ٤٥٩، ٤٦٥ - ٤٧٠، ٤٨٤، ٤٩٢، ٥٠١، ٥٠٨، الخ، يُنْظرُ البلاذري، فتوح البلدان، ٨٢ و٣٤٤ (والمعجم)؛ وكيع، II، ٢١، ٤٤؛ =

النظر المبتور الى هذه الكلمات المتشابهات كل على حدة قد استطاع أن يحمل بعض العلماء على الاعتقاد بأن الأحداث لا بَلْ المعونة تفهم على أنها ضريبة[٨٤]؛ ولكن الشيء الوحيد الثابت هو التقريب بين الشرطة والمعونة والأحداث، وإذا كان استعمال كلمتين متلازمتين يحمل على الافتراض، انه في البداية على الأقل كان هناك مفهومان يجب التعبير عنهما، فانه لا يمكن الشك على الأقل أن الأمر يتعلق في الإجمال بالنظام العام وبالعدالة القمعية. ومن المؤكد انه بهذا المعنى، وضمن إطار جغرافي أوسع، وفي حقبة متأخرة قليلاً، فهمها قُدامة، الذي قدم تحت عنوان ديوان الشرطة والأحداث، عرضاً للقانون الجزائي، والماوردي، عندما درس إمكانيات العمل القمعي للمولجين بالمعونة وبالأحداث[٨٥] ولمحرري الشهادات البويهيين وربما السامانيين والغزنويين، والخليفيين حتى القرن السادس/ الثاني عشر[٨٦]. وانه أيضاً بمعنى شرطة (ليلية بصورة خاصة) استعملت كلمة أحداث في ايران إلى أزمنة قريبة[٨٧]. وإذاً لا يوجد شك حول مضمون الوظيفة.

ولكن بأي معنى أخذت الكلمة ذاتها؟ هنا تبدأ الخلافات في وجهات النظر. إذا كانت كلمة أحداث قد تعني «شباناً» وبالتالي تطبق على أفراد أعضاء

---

= جهشياري، ١٤٩؛ الفرزدق، طبعة هِل نمرة ٣٦٧ و١٤١٧ (يراجع الطبري، II، ١٤٩٦)، الخ. الخ.

(٨٤) يراجع دوزي، ملحق القواميس العربية، S.V.

(٨٥) قُدامة، كتاب الخراج، كوبرولو، ١٠٧٦، ٢٠٢ ro وما يليه؛ الماوردي، الأحكام، طبعة انجر ٣٧ وما يليها، ترجمة فاغنان، ٤٧٠ وما يليها؛ كتب أبو عبيد السلّام كتاب الأحداث (الخطيب البغدادي، تأريخ، نمرة ٢٨٨٨).

(٨٦) رسائل الصابي، طبعة شكيب أرسلان، ١٣٦، ١٥٥ (بالمقابل، في ١٩٨ هناك بحث للاضطرابات التي قام الأحداث)؛ قدامة. م.م.، ١٢ ro وما يليها (شهادة مزورة)؛ غرديزي، زين الأخبار، طبعة محمد إقبال، II، ٥٣، (خزانة الأحداث والمصادر)، شهادة خليفية تعود إلى السنة ٥٠٩/هـ في ابن القلانسي، ١٩٤.

(٨٧) تذكرة الملوك، طبعة مينورسكي، ٨٢ ـ ٣، ١٤٩ (مع مراجع أو احالات إلى شاردن، كامفر، آنج دي سان جوزيف)؛ موريه، رحلة إلى فارس II، ١٠٣ (سنة ١٨٠٩)؛ هـ. هـورست، اين امونيتاتدبلوم Ein Immunitätsdiplon في ZDMG، ١٩٥٥، ٢٩٢، ٢٩٧ الخ.

في قـوة البـوليس، فهي لا تقـل دلالـة عـلى «بـدعٍ مستحـدثـةٍ قـابلة للقمـع، مخالفات، جرائم»، وبالتالي فهي تطبق على موضوع عمل هذا البوليس، كما هو الحـال الموازي في وظيفـة المظالم أي التجـاوزات، وبـالإجمـال اختـار البـاحثـون المستنـدون إلى النصوص الكـلاسيكيـة، المعنى الثـاني[٨٨]؛ ولكن الشيء الثـابت بـذاته أن الـوجود المؤكـد لميليشيات من الأحـداث، في الشـام وفي الجـزيـرة في القـرون العاشر حتى الثـاني عشر الميلاديـين من أحداث تشبـه وظـائفهم وظيفـة الشرطة التقليدية، لا يمكن إلا أن يحملنا على إعادة النـظر بهذا التـأويل، وعـلى التساؤل: ألم يكن الأحداث تحديداً أعضـاء في الشرط. بالـطبع لقـد أصبحت العبارة مفتقرة الى الأصالة، ولا تقتضي إذاً أي شيء بالنسبة إلى الحقب المتأخرة، ولكن بالنسبة إلى الحقبة التي وضعت فيها قيد الاستعمال؟ إن الإمكانية الـوحيدة لاستنتـاج واضح تقـوم في اكتشاف نصٍ تكـون فيه كلمـة أحـداث، المستعملة بالتأكيد في سياق وظيفـة الشرطة (البـوليس)، مستعملة في عبارة بحيث لا يمكن ان يقصد بها إلا رجـال أو إلا وقائـع محظورة. لـلأسف لقد استحـال عليَّ حتى الآن اكتشاف مثل هذا النص؛ واستعمال الكلمـة في هذا المعنى أو المعنى الآخـر دون رابط مع وظيفة الشرطة، لا يمكنه بـالطبـع أن يؤخذ في الاعتبـار. إلا أنه، إذا كان من المفيد حتـماً التوصـل إلى توضيـحٍ لهذه النقـطة، وإذا أمكن حدوث هذا في سياق الفكرة المتكونة لدينا عن نشأة الأحداث ـ الميليشيا (والتي لا يمكننا أن نناقش بشكل مجدٍ فيها إلا في خلاصة هذه المقالات)، فإنه لا يوجد أي نص يسمح، في جميع الأحوال بتخيل وجـود ميليشيا تحت اسم الأحـداث في البصرة والكـوفة، الـخ. شبيهةٍ بميليشيـا الأحداث في الشـام والجزيـرة، وبـالتـالي فـإن الأحداث في هاتين يحتفظون بخصـوصيتهم؛ وأكثر ممـا يمكننا التفكـير به هـو أن الشُرَط الأولى كـانت تؤخـذ من بـين «الفتيـان» أو من «المجنـدين الجـدد» من وجهة نظر المسائل المعـالجة في هـذه المقالات، يمكن إبقـاء السؤال، إذن، معلقاً دونما كبير ضرر[٨٩].

---

(٨٨) دوزي، ملحق القواميس العربية .S.V

(٨٩) الأجد، تيان، II ٣٦٥، بلات، الوسط البصري، الخ، ٣٧٤؛ هرزفلد: Geschichte.

## II

رأينا إذاً، فيما سبق(٩٠)، كيف أنّ مؤسساتٍ، تمثل من حيث المبدأ، الحكومة الموحدة لـ «الأمة»، يمكنها في الواقع، بفعل تداخل الظروف المحلية في عملها، التوصل إلى أن تمثل، في مواجهة هذه الحكومة، عنصر مقاومة مدينية ذاتية. والآن سنقلب استقصاءنا، سنحاول مباشرة أن نبرز بشكل أعم، وجود مثل هذه العناصر الاستقلالية العفوية هذه المرة، دون أن تدين، أوليّاً لأيّ تنظيم رسمي.

ولنمهّد لذلك ببعض التأملات التمهيدية المفيدة.

إن أهمية مفهوم التضامن، تضامن الجماعة: «العصبية» في المجتمع الإسلامي قد ذكر عدة مرات منذ أن ظهر إلى النور(٩١) التحليل الرائع الذي قدمه عنها حوالى سنة ١٤٠٠/م. ابن خلدون، على أساس المجتمعات المعروفة من قبله. ولكن وراء كلمة «العصبية» نذكر أولاً تضامن القبيلة، وهو البديل النقيض للصراع فيما بين القبائل، في العالم العربي القديم أو فيما بين العناصر المكونة للعالم الجديد، التي احتفظت بقسم من البنية القديمة. وبصورة أوسع أيضاً، نفكر أحياناً بالتضامن العام بين المؤمنين، أو بالتضامن الغامض فيما بين أفراد الولاية الواحدة أو المقاطعة الواحدة، أو المجمل الإقليمي البشري الواحد، في الحالات التي يوجد فيها مثل هذا التضامن. ولكن في نصوص الحقبة الإسلامية التقليدية، تدخل كلمة عصبية، وكلمة عصبيات (بالجمع)

---

der Stadt Samarra، ١٠٦، قرأ إحْداث بمعنى تجنيد. يجب ان نلاحظ: انه حتى عندما تؤخذ كلمة أحداث بمعنى شبان ظاهرياً، كما كلمة فتيان، فان هذه الكلمة الأخيرة، كما سنرى، إنما تؤخذ بكيفية مدح، في حين ان كلمة أحداث تؤخذ عموماً في سياق التقليل؛ والكلام شائع (وفي الماضي في محيط النبي: ابن سعد ـ I, I، ١٣٣). «فتيان ومن أبسط الناس»، في فساد، أو كمقربين من الأمراء لا ينظر إليهم الكبار بعين الرضى.

(٩٠) أرابيكا، V، ٣، ١٩٥٨، ص ٢٢٥ ـ ٢٥٠.

(٩١) الأكثر حداثة بقلم هـ. ريتّر في اوريانس (= مشرقيات)، I، ١٩٤٩، ص ١ وما يليها.

بصورة دائمة أيضاً للدلالة على أشكال التضامن بين مجموعات ضيقة داخل السكان المدينيين، أي بين «الفِرق أو الطوائف» بالمعنى الذي استعملت فيه هذه الكلمة في التاريخ القديم والبيزنطي؛ مع الإشارة إلى أن كثيراً من هذه العصبيات لم يلاق الاهتمام إلا قليلاً.

إن حاجة التجمع مشتركة بين كل الناس، ولكنها تتخذ معنىً خاصاً في مجتمعٍ لم يُقِمْ أو لم يحتفظ بمفهوم حقٍ للدولة ولا بقانون عام. في مجتمع تكون فيه الشريعة، المعطاة من الله، تحت رعاية وضمانة الأمة، في مجتمع يكون العاهل، الذي يتوجب عليه أن ينظم تطبيقها، ليس هو مصدرها ولا هو ضامنها، لا يمكن تصور الدولة إلا كبنية فوقية، لا يتحسس السكان معها بالتضامن، بنية فوقية غريبة إلى حدٍ يُضْطرُ معها الأمراءُ إلى اتخاذ تدابير خارجة على الشريعة، خصوصاً وانهم كانوا في أغلب الأحيان، غرباء، في القرون الوسطى. وعندها يبدو البحث عن أشكال التضامن (والحماية في الوقت ذاته) الخاصين الخالصين مهماً أكثر في كل الأوساط. وليست هذه الأشكال محصورة بالإسلام، فقد يمكن أن يكون منها ما هو سابق عليه، والكثير من المجتمعات الأخرى، بدءاً بالمجتمعات الأوروبية، عرفت بعض هذه الأشكال؛ ويبدو أن الإسلام بالذات كان لها أرضاً خصبة مختارة.

عندما يجري الكلام عن تنظيمات تضامن شعبية، نفكر أولاً بالتكتلات المهنية. وليس من موضوع هذا العمل الحاضر أن يناقش بالتفصيل في التنظيم المهني الوسيطي في البلاد الإسلامية، وهو موضوع سأعالجه قريباً في مكان آخر[٩٢]. ومع ذلك يجب أن نقول بكلمة لماذا لا يهمنا بالضبط إلا قليلاً هنا.

يوجد، من حيث وجهة النظر التي نعتمدها هنا، نوعان محتملان من الأجهزة المهنية، فهي قد تكون أجهزة أقامتها الدولة ونظمتها، بدون أن يكون

(٩٢) في مجلة: Journal of the Economic, and Socal History of the Orient. نشرة التاريخ الاقتصادي والاجتماعي في الشرق.

لها استقلال ذاتي، وذلك هو مفهوم التجمعات الرومانية ـ البيزنطية. وبالعكس قد تكون اتحادات مستقلة نسبياً: وتلك كانت حال التكتلات في القرون الوسطى الأوروبية السفلى. في الحالة الأولى، مهما كان المدى الاقتصادي للتنظيم المهني، فإنه لا يلعب إلا دوراً ضئيلاً كإطار اجتماعي، والاتحادات الشعبية الفعالة في مجمل الحياة الاجتماعية تميل إلى أن تتكون خارجاً عنها؛ في الحالة الثانية، يمكن أن تكون الحياة التكتلية المهنية حقاً الشكل الرئيسي للحياة الجماعية المستقلة. ما هو، من بين هذين الحلّين، الحلُّ الذي عرفه العالم الاسلامي في قرون تطوره الأولى؟

المسألة دقيقة، وتحتاج إلى جواب ملون دقيق. وعلى كلٍ، وبوجه عام، أعتقد أنه من الممكن القول ان التنظيم المهني، بقي أيضاً يومئذ ضمن التراث الروماني البيزنطي، وأنه خارج هذا التراث تشكلت الاتحادات التي نراها قد لعبت دوراً في الحياة الاجتماعية والسياسية، ولا نستطيع إلا بصورة استثنائية ذكر حالات تم فيها سير الأمور بشكل مختلف، في حين أن حالات تدخل أشكال أخرى من التجمعات هي كثيرة إلى أقصى حدٍ. وإذن فنحن، في اللحظة الحاضرة، معذورون في عدم الإلحاح على التنظيم المهني، وفي توجيه استقصائنا في اتجاهات أخرى.

في مقاطع مدروسةٍ قليلاً جداً، عدد المراقب المنقطع النظير في عصره وهو الجغرافي المَقْدِسي، بمناسبة عدد غير محدد من المدن الشرقية، ما كان فيها من عصبيات: وهي فرقٌ مشرذمة مناوئة بعضها لبعض إلى درجة أنها تسببت، حسب قوله، بخراب عصبيات قد تكون عوامل تَجَمعِها وتحالفها في الظاهر على الأقل، متنوعةً جداً. فقد يتعلق الأمر بإحياء، أو مذاهب أو شِيع، أو أتباع أو موالي شخصيين ربما، لأن الأسماء التي كانت هذه الفرق تطلقها على نفسها لم تكن دائماً واضحة بالنسبة إلينا، ثم إن الراية التي كانت تتخذها لنفسها قد تغطي مقاصد اخرى؛ مثاله ـ إذا صحّت الروايات المتعددة التي تشهد بذلك ـ انه حصلت في كثير من الأحيان منازعات بين مذهبين، وبخاصة بين الحنابلة والشوافع، فانه من الصعب الافتراض ان الفروقات المحدودة والطفيفة جداً،

بين تعاليم هذه المذاهب، قد استطاعت لوحدها أن تثير السكان بشكل جماعي، ولذا فاننا نفترض، دونما خطرٍ كبير بالوقوع في الخطأ، ان هذه الخلافات يجب أن تغطي خلافات اخرى هي خلافات بين أحياء أو أوساط اجتماعية، وموالي، حتى ولو استحال علينا للأسف أن نوضح هذا الأمر بوجه عام.

ومهما يكن من أمر إن مجرد التركيم التعدادي لمقاطع المقدسي المتعلقة بهذه النزاعات فصيح الدلالة. في العراق، حيث يذكر مختلف المجموعات المذهبية، أشار في البصرة إلى وجود عصبيات متوحشة امتدت إلى القرى المجاورة، بين السنة من طائفة الربعيين والشيعة من طائفة السعديين[٩٣]. وفي الأهواز المجاورة تخاصم الشيعة المروشيون مع الفضليين السنة، بعنف خاص، في مركز المنطقة، مدينة الأهواز وكذلك أيضاً في رامهرمز؛ فضلاً عن ذلك قامت منازعات بين مدينة البذان ومدينة البصانة وبين تُستَر وعسكر مكرم، وبين تستر والسوس أيضاً، وفي هاتين الأخيرتين قامت المنازعات بسبب قبر النبي دانيال الذي تدعي كلٌ منهما أنها تمتلكه[٩٤]. في ايران، وفي الري، حيث لاحظ المقدسي وجود عدة مدارس دينية، وجد توتر خاصة بسبب خلق القرآن، حسب قوله (أي بين المعتزلة وخصومهم، حتى في أواخر القرن العاشر الميلادي)[٩٥]. وقامت مشاحنات حادة بشأن القرآن، ليس بعيداً، أي في جرجان، هذا عدا عن مشاحنات أخرى بين المسلمين والبكروانيين (هكذا)، وبين الحسنيين والكرّاميين[٩٦]. في سِجستان كان الصراع دامياً بين عصبية سمك الحنفية وعصبية صَدَق الشافعية (وهنا يؤكد تاريخ سجستان المجهول المؤلف على عنف

---

(٩٣) BGA, III، ١٢٩. سنداً لابن مسكوية، التغريب، وعند مارغوليوت: سقوط الخلافة العباسية، II، ٣٠٩ ـ ٣٧٠، في سنة ٣٦٦/هـ، كانت فرق البصرة من منشأ قبلي ربيعة ضد مُضر، وهذا ما أكده ابن عياد، الرسائل ١٠٧ وما يليها، وقبله بقليل المسعودي مروج الذهب VIII، ٣٣ وساهم بلاّليون وسعديون.

(٩٤) BGA، III، ٤١٠، ٤١٣، ٤١٧.

(٩٥) م.ع.، ٣٩٦، يراجع ياقوت، البلدان، II، ٨٩٣.

(٩٦) م.ع، ٣٦٥ ـ ٣٦٧، ٣٧١. ووقعت خلافات أيضاً في همذان، لم يوضحها ولكنه قال انها غير مذهبية، ٣٩٦.

صراعـاتها السيـاسية الـدينية في أواخـر القرن الثـالث/ التاسـع وأواخـر القـرن اللاحق، وهي الحقبة التي كتب فيها المقدسي)[٩٧]. وفي خـراسان بشكـل خاص وفيـما وراء النهر كـانت العصبيات شـاملة[٩٨]؛ في هذه المقـاطعة الأخـيرة، أشار المقدسي إلى سمرقند وإلى بنكات وإلى كيش، خـاصةً حيث كـانت الصدامـات وحشية، بسبب «سَفِه» الأهالي. في خراسان أشار إلى بلخ، والى ابيـورد، حيث كـان التنازع مشتعل الأوار، وفي نسا، حيث أعلى السوق والخانة وحيث الكـل عيّـار، إلى حد أن العصبيـة دمرتهـا. وفي مرو، تخـاصمت المدينـة بالـذات مـع «السوق القديمة»، في سرخس تخاصم العروسية الأحناف مع الأهلية الشافعيـة، في هراة، اختلف الكراميون مع العَملية؛ في نيشابـور (ذكرت تـواريخ الـوقائـع مقاطع كثيرة تؤكد تواتر الاضطرابات)، بين أعلى المـدينة في الغـرب، الذي هـو أقـرب إلى منيشَكْ، وبـين باقي المـدينة الـذي يسمى بالحـيرة. خـلافـات نـوّع المشاركون فيها تعريفها، والتي جرت في أيام المؤلف بين الشيعة والكراميـة. وفي إيرانشهر كان الوضع «يمزق القلب»: فالزعماء الروحيون كانـوا عاجـزين أو غير جديرين، لا شيء لـه حساب إلا الأحـزاب، شيعيون ضـد الكراميـين تلاميـذ سفيـان؛ وشارك الفقهـاء في الاضطرابـات؛ كل النـاس كانت «تنعب»؛ ولـولا القليل من التعقل لأصبحت المدينة ضحية العيارة (أي ضحيـة العيارين، انـظر فيـما يلي) «من الجـانبين»[٩٩] ـ ويتعلق جـدول المقدّسي بـأواخر القـرن العـاشر، ولكن يسهلٍ تطويله بكشفٍ منهجيٍ بالمعلومات من تواريخ الوقائـع حول حقبٍ أكثر امتداداً؛ وعلى سبيل المثال، في أصفهان، حيث لم يذكر شيئاً، إلا أن عنفَ صراع الفـرق، في القرن الثـالث عشر، هو الـذي كـان، بحسب قـول ابن أبي الحديد، السبب الـرئيسي في سقوط المـدينة أمـام المغول[١٠٠]. من الـواضح أنـه

(٩٧) م.ع.، يراجع تاريخ سيستان، ٢٧٥ ـ ٢٧٨، ٣٢٨، ٣٣٦.
(٩٨) م.ع، ٣٣٦.
(٩٩) م.ع. ٢٧٦، ٣٣٦.
(١٠٠) شرح نهج البـلاغة، II، ٣٦٩؛ يـراجع يـاقـوت، البلدان، I، ٢٩٦، ويتكلم ابن الأثـير، VIII، ٣٨٨، عن صراعات بين هذه المدينة السنية وقم، الشيعية.

يتوجب القيام بدراسة منهجية للاضطرابات المدينية من هذا النمط، وذلك بترتيب إشارات المؤرخين، المقتضبة والسطحية، إنما المفصحة بتواترها. وبالنسبة إلى غرضنا الحاضر يكفي التثبت من مجرد اعتيادية هذه العصبيات.

هذه العصبيات، قد لا تكون في أغلب الأحيان إلا أحزاباً بالمعنى الواسع، تجر معها جماهير بشكل غير عضوي وغير ثابت؛ ولكن قلما يثور شك، غالباً، في أنها تمثل شيئاً آخر أكثر وضوحاً، وفي أنها تنطوي بشكلٍ أو بآخر على نوعٍ من التعصُّب البيِّن الواضح[101]. ولسنا نرى بوضوح معنى الحظر الذي وضعه أحد الخلفاء على كل العصبيات[102] (حظرٌ بقي حرفاً ميتاً بالطبع) لو لم يكن يقصد تحت هذا الاسم تجمعات ذات نوع من الاستمرار.

إن هذه الصراعات وهذه التجمعات تتداخل من جهة أخرى، في العديد من المدن، الإيرانية بشكل خاص، مع تجمعات أقدم ـ إنما حيّةٍ دائماً ـ موروثة من النشاطات والتنظيمات الرياضية وشبه العسكرية». في العالم الإسلامي بأكمله، إن لم يعد هناك بالتمام وجود لمعادل ما كان عليه المسرحُ والمدرَّجُ الروماني اللذان كانا في المدن القديمة، فقد كان هناك على الأقل تارة استعراضات عامة لرياضات الارستقراطية العسكرية، وكانت الجماهير تحب متابعتها، وطوراً تمارين أكثر ديمقراطية، يشارك فيها شبانٌ من جميع الأوساط[103].

---

(١٠١) ابن الغوازي، المنتظم، VI، ٣٤١؛ ابن الأثير، X، ١٠٧؛ في بغداد، في مطلع القرن الثالث عشر ذكر المؤلف نفسُه، بدون أن يشرح مشاحنات بين الأحياء بمناسبة قنص الأسد (XII، ١٣٣ و٣١٦).

(١٠٢) ابن الغوازي، V، ١٧١ (سنة ٢٨٤/٨٩٧) وشمل الحظر مع ذلك أيضاً التجمعات حول المشعوذين والفهاء (الوعاظ) الخ.

(١٠٣) يراجع، ولكن بشكل خاص بشأن العالم العربي، ل. مرسيه، الرياضة والقنص عند العرب، باريس ١٩٢٧، وم. كانار، الصراع عند العرب، في خمسينيات كلية الآداب، الجزائر، ١٩٣٢ حيث من بين صفات أبطال قصص الفروسية تظهر صفة الشاطر (ص ٤٤) التي سنراها بعد. وقد وجدت مجموعات رياضية كذلك في المدن السورية، حيث يرى سوفاجي في المجموعات التي ما تزال قائمة في أيامنا ذريةً بعيدة الأحداث (لُوسِرْفْ وتْرِسّ، عراضات دمشق، نشرة الدراسات الشرقية BEO، ١٩٣٧ ـ ٣٨ وسوفاجه حلب، ص ١٣٩ رقم ٤٩٦).

وكانوا يتحمسون لأبطال السباق، مثلاً، وكانوا ينقسمون تعصباً كمحازبين للواحد أو للآخر كما كان الحال في الأحزاب أو عُصْبات السيرك [الرومانية][١٠٤]. وكانت هناك منشآت للرياضة وللتدريب الرياضي في معظم المدن الإيرانية، وكان الشبان يتمرنون فيها على تمارين تكاد تكون عسكرية تعدُّهم للقيام بالغزو، من وقت لآخر، على الحدود الوثنية، ولكن أيضاً لمعرفة استخدام أسلحتهم في الاضطرابات الحاصلة في مدنهم[١٠٥]. وعن السكان المتنوعين ذُكِرَ انهم كانوا ذوي بأس بهذا الشأن، حتى ان أصفهان، مثلاً، كان لها جيشها من المشاة وكانت تحب له أن يقوم بعراضات[١٠٦]؛ وفي الشمال الشرقي من ايران، قلّما وجدت مدينة، لم تكن لها، فيما لها، مدارسُها للرماية بالقوس، مع مدربين رماة مشهورين[١٠٧].

وأعتقد أنه على هذا الأساس من الضروري من أجل الفهم أن نقوِّم ظاهرة العيارة والفتوة، التي يتوجب علينا الآن أن نخصص لها معالجة أطول قليلاً.

كانت الفتوةُ ـ وقد سُلِّطَ الانتباه، والحق يقال، على شكلٍ منها استثنائي منذ أكثر من قرنٍ[١٠٨] مضى ـ وقد وُضِعَ عنها، منذ حوالى خمسٍ وعشرين سنة، خاصةً من قبل Taeschner[١٠٩] بحوثٌ مكنتنا نحن أن نمتلك، بعد الآن، عنها

(١٠٤) راجع رقم ١٠١.

(١٠٥) الموسوعة الاسلامية مادة زورخانا Zûr Khánà.

(١٠٦) النسوي، حياة جلال الدين، ١٣٧؛ في قزوين، بحسب طبقاتِ ناصري، ترجمة رافرتي، II، ١٠٨٩، كان كل السكان مسلحين خيفةً من الحشاشين. وكان ذلك حال حلب في القرن الحادي عشر، خيفةً من البدو( ابن الفرات، مخطوط، ڤيِّنا، I، ٩١ نقلاً عن ابن أبي الطائي).

(١٠٧) تضمن كتاب «صنع الأسلحة» المهدى إلى صلاح الدين والذي نشرتُ أقساماً أخرى عنه في نشرة الدراسات الشرقية BEO، ١٩٤٧) حول رمي القوس، جدولاً بالرماة المعلمين، الذين كانوا في معظمهم مؤسسي مدارس، وقد ظهروا جميعهم في خراسان أو في ما وراء النهر، كما تكلم عن عُرف هذه المدينة أو تلك في هذه المقاطعات بهذا الشأن؛ في حين ان المؤلف قد كتب كتابه في مصر.

(١٠٨) بقلم هامّر ـ بورغستال، في الصحيفة الاسيوية JA، ١٨٤٩.

(١٠٩) لقد قام هذا العالم بتصحيحات دورية للمسألة وآخرها عن الفتوة... في مخطوطات... LII، ١٩٥٦، يحيل على دراسات له سابقة، اكثر تفصيلاً حول بعض النقاط.

وحولها، زاداً ضخماً من الوقائع والأفكار؛ مع ذلك فهي تبدو لنا، لأسباب توثيقية مرتبطة بطبيعتها، في سياقات متنوعة مختلفة لا نستطيع حتى الآن الادعاء بأننا نفذنا تماماً إلى طبيعتها ولا أننا حددنا مداها الاجتماعي. وكما سنرى فعلاً لا توجد كمؤلفات مكرسة خصيصاً لتنظيمات الفتوة من قبل مؤلفين منتسبين إليها، إلا مؤلفاتٌ متأخرةٌ لاحقةٌ لتطورٍ ايديولوجي، صادرةٌ عن أوساط تَغْلِبُ فيها الصفةُ الايديولوجيةُ على اعتبار الدور الاجتماعي. إلا أننا نعثر في تواريخ الوقائع على إشارات يتفاوت وضوحها، تتناول هذا الدور الاجتماعي وتعود إلى حقب أقدم، ولكن ربطها بالمعلومات الواردة في الكتب الأيديولوجية يكون صعب التحقيق في بعض الأحيان، وذلك لفرط اختلاف الصورة المنبثقة عن فئتي المؤلفات، هذا ان لم تكن متعارضة. والعلماء في أيامنا الذين اهتموا بالفتوة انطلقوا، بشكل خاص، وبسبب اهتماماتهم الذاتية، من المظهر الأيديولوجي في الفتوة، واذا كان انفتاحهم الذهني قد قادهم، رغم ذلك، إلى إظهار ما فيها من أوجهٍ اجتماعية أو ـ وأفكر هنا بمقال مهم لماسينيون[١١٠] ـ إلى وضعها ضمن نوع من السياق السيكولوجي الاجتماعي، فلا يبدو لي أن جهداً منهجياً كافياً قد بذل من أجل النظر إلى المسألة على أساس البنيات الاجتماعية. وان مثل هذا هو ما أريد أن أحاول بذله من أجل رسم بعض الخطوط الكبرى، دون أن أطمح الى استنتاجات أكيدة جداً.

والصعوبة في الدراسة التي تشغلنا تكمن في واقعةٍ، ليست هي خاصة بها، وهي أن التعابير التي تدل على الناس أو على الأفكار التي نحن بصددها، يمكن أن تكون موضوع معانٍ متغيرة عبر الزمن، وبصورة خاصة قد تكون واسعة وغامضة وأحياناً تكون ضيقة وتقنية. فكلمة فتوة، بسبب الأهمية التي اتخذتها في أدب نهاية القرون الوسطى والتي نجمع تحتها بصورة عشوائية، وبصورة خاطئة قليلاً كل مجمل الوقائع والأفكار التي يجب درسها، هي كلمة متأخرة[١١١] نوعاً

(١١٠) الفتوة أو ميثاق الشرف الحرفي بين الشغيلة المسلمين في القرون الوسطى، في كليو الجديدة، ١٩٥٢.

(١١١) موجودة عند الجاحظ (مجموع الرسائل، طبعة القاهرة، ١٣٢٤/هـ، ١٨٧ ـ ٨) إنما بمعنًى ما =

ما، استعملت في أوساط اهتمت بها للدلالةِ ـ بالتوازي مع كلمة فتوة الدالة على مجمل فضائل سن النضج ـ على الفضائل الأخرى الأكثر بروزاً خارجياً، في الشباب، كمثل الفضائل التي ظهرت في المفهوم العربي القديم لكلمة فتى (حرفياً رجل شاب، وجمعها فتيان) وفي المفاهيم المجددة المتكونة في أوساط الفتيان الأقرب عهداً. ولكن النصوص القديمة تحوي كلمة فتى وحدها، وليس كلمة فتوة. فالفتى في الأدب العربي القديم هو فرد شجاع كريم موقفه في الأساس شخصي، مستقل عن أي تنظيم اجتماعي وعن كل معتقد ديني ـ وقد يحصل ان مثل هذا الكتاب حتى ولو كان حديثاً، المخصص للفتوة يُغْلي أساساً من شأن هذا النمط من الفضائل[112]. والفتيان الذين تُحدثُنا عنهم كتبُ الوقائع، والكتب المتأخرة الباحثة في الفتوة هم، مع ذلك شيء آخرُ مختلفٌ نوعاً ما، وفي بعض الأحيان لا يشكك بعدم مديونية هذا الشيء إلى الماضي العربي، إلا بامكانية نقل الكلمة عن هذا الماضي من أجل التعبير عن مفرداتٍ أخرى مأخوذة عن البهلوية[113].

والحق يقال، إن الفتيان يبدون لنا ضمن فئتين من الهيئات تبدوان للوهلة الأولى مختلفتين إطلاقاً. في مجموعة أولى من النصوص، قوامها بشكل خاص طروحاتٌ متأخرةٌ قدمها صوفيون أو تواريخُ لحياةِ شعراءَ، يظهرون أمامنا

---

= يزال غامضاً. وبحسب مؤلف كتاب «تاج العروس» (ذكره لان) ابتكرت الكلمةُ من قبل جعفر الصادق (القرن الثامن الميلادي) من أجل إبراز فضيلة علي الفتى الأسمى (بالمعنى القديم)، وسنداً للتراث؛ ولكن هذا قد لا يكون إلا نعتاً متأخراً. حول الكلمة يراجع الآن أيضاً ر. بلاشير عند الهمذاني مختار المقامات، باريس، ١٩٨٥، ص ١٠ رقم ٥.

(١١٢) يراجع بشر (ادوار) فارس، الشرف عند العرب قبل الإسلام، خاصة ص ٢٨ ـ ٣٠ وفي الموسوعة الإسلامية، الملحق، مادتا الفتوة والمروءة (هكذا)؛ ويراجع م. براڤهان، حول الخلفية الروحية للإسلام الأول في موزيون LXIV [ = ٦٤]، ١٩٥١؛ عمر الدسوقي، الفتوة عند العرب القاهرة، ١٩٥٣.

(١١٣) بالطبع نجد أيضاً كلمة فتى ـ فتيان للدلالة على شبان عاديين، أو على «لطفاء»، أو على خدم البلاط (مصر والغرب) أو على جنود فتيان في الجيش بشكل قوات خاصة ـ. في الفارسية، في الحقبة الإسلامية، معادل فتى وفتوة (رغم اعتماد هذين اللفظين حرفياً) هما جوفانمرد وجوفانمردي اللتان تعبران تماماً عن المعنى الحرفي (ما لم يكن يُقصد العكس).

كـ «شبان» يعيشون هذه المرة في مجتمعـات صغيرة منبثقـة عن أوساط اجتـماعية، عـرقية وربمـا حتى مذهبيـة متنوعـة، وبمعزل عن أي رابط عـائـلي (فهم في أكـثر الأحيان عزبٌ)[١١٤]، أو مهني (حتى ولو مارسوا مهنة) أو عن أوسـاط عشائـرية، يتحدون لكي يعيشوا مشتركين الحياة الأكثر إراحة ممكنة، في جـو من التضامن، والإخلاص المتبادل، و«الرفقة» (مع تشاركٍ في الأمـوال) تشاركـاً بدونـه لا يمكن تحقيق هذا الهدف بكل تأكيد. وهو برنامج، كما نرى، ما يـزال خارج المجتمـع وخارج الدين. والإطار يتجاوز إطار مدينة، بمعنى أنه تـوجد اخـوة بين الفتيـان من مـدينة ومن المـدن الأخرى، حيث كـانوا يستقبلون كـما كان يفعـل «عرفـاء الحـرف» [في المجتمـع الفـرنسي القـديم]، بعضهم بعضـاً عنـدمـا كـانـوا يسافرون[١١٥]. وكانوا، أو أن بعضهم، كان يلبس حلةً بلونِ الزعفران[١١٦].

وبمقدار ما يمكن الاطمئنان إلى مؤلفات متأخرة نسبيـاً، ظهر فتيـانٌ من هذا النـوع ذكروا منـذ ما قبـل وصول العبـاسيـين إلى الحكم، في الكـوفـة وربمـا في البصرة[١١٧]، ثم عقب وصولهم مثلاً حـول الشاعـر [والمغنّي] ذو الأصل الايـراني ابـراهيم المـوصـلي، أيضـاً في الكـوفـة وفي الأُبُلَّة[١١٨]، ثم بـالـطبـع في بغـداد سريعاً[١١٩]، حيث خصص لهم الجاحظ كتيِّباً ضاع مـع الأسف، ونسب إليهم،

---

(١١٤) ابن أبي الحديد، II، ٣١٢، وهـو يتكلم عن الزَّنْـج العراقيـين في القرن الثـامن، يقول انهم كـانوا «عُـزَّباً مثـل الشُّطار». يقـول البيهقي، طبعة شـوَّالي، ٢٤٨ «انهم هجروا عـائـلاتهم واكتفوا برفاقهم». ومع ذلك لدينا أيضاً نبذة أو نبذتـان عن فتيان ايـرانيين مـتزوجين كـانوا، بخلاف العادة، لا يحجبون نسـاءهم عن زائـريهم. وتنظيم العـزوبية قـد يكون مقـابل تعدد الزوجات عند الأغنياء، الأمر الذي قاومته الفرق المتهمة بمشاعية النساء.

(١١٥) الأغاني، V، ٣ ـ ٤ و١٨ (حياة ابراهيم الموصلي، ٧٤٣ ـ ٨٠٤).

(١١٦) المبرِّد، الكامـل، طبعة رايت، ٦٠٣. ولكن في حـوالى مطلع القـرن الخامس الهجـري، كان اللبـاس مرقـطاً بالعـديد من الألـوان (نصوصٌ في تـايكنـر، Der Anteil des Sufismus في Der Islam، ١٩٣٧، ص ٥٢).

(١١٧) مقاطع من ابن سعد كشفها تايكنر في ZDMG، ١٩٣٣، ص ٢١ ـ ٢٢.

(١١٨) راجع الهامش رقم ١١٥.

(١١٩) البيهقي، م.م.، و٣٨٥. كـانـوا يحسبـون من بينهم (م.ع، ٢٥) الشـاعـر العبـاس بن الأحنف، مما يحمل على الظن بأن قصيدتـه حول البـولو، حيث يتكلم عن الفتيـان ربما تؤول =

في مؤلَف آخر، «قاضياً» حكماً في الآداب الحسنة على الطعام[١٢٠]. وبالنسبة إلى الحقبة ذاتها، تعرض علينا المصادر ذاتها في السري[١٢١] بعضاً منهم، ثم في خراسان خاصة، حيث يعرض علينا المؤلفون الصوفيون كنماذج بعض الصور الفردية لكبار الفتيان مثل نوح النيسابوري العيار، وأحمد بن خضرويه الصوفي المتوفى سنة ٨٥٥/٢٤٠ في بلخ[١٢٢]. وفي القرن التالي برزت وجوه محمد بن جعفر، في نيسابور وعلي بن أحمد في بوشنج، قرب هراة، وأحمد بن صالح تاجر كبير مجهول. وقد يمكن أيضاً وجود فتيان من هذا النوع في حمص بالشام أيام الأمويين، ولكن كتاب الأغاني حيث وردت الإشارة، هو كتاب من القرن العاشر ألّفه ايراني في بغداد، قد يمكنه أن يكون قد أوّل شهادةً تأويلاً مختلفاً قليلاً في ضوء تجربته[١٢٣]. سوف نناقش فيما بعد، وجود الفتيان عموماً في الشام. في القرون اللاحقة أخذت تندر نسبياً أوصاف الفتيان منظورين من هذا الوجه[١٢٤]، رغم أن الإشارات إلى الفتيان عموماً قد تكاثرت. مع ذلك فقد رآهم أيضاً، وبصورة جوهرية، بهذا المنظور، في القرن الرابع عشر، في آسيا الصغرى وفي ايران الرحالة المشهور والكاتبُ ابن بطوطه[١٢٥]، وان هذه الصفات المنتشرة في الواقع بين هذه التجمعات، التي من هذا النوع، هي الأساس المحدد للتأملات اللاحقة حول فضيلة الفتوة.

---

= على انها كانت مخصصة لواحدة من رياضاتهم (طبعة آ. خزرجي، ٢٥٦)؛ وهو بمعنى من المعالي أكثر مطاطية من ابن المعتز، طبقات، كمبريدج، ١٩٣٩، ١١٩، اذ ينسب إليهم الفقه والفتوة.

(١٢٠) البخلاء، طبعة فان فلوتن، ٧١، ترجمة بلّات، ٩٧ ـ ٩٨. وقد قرن العيارون تحت عنوان أهل البطالة، «الشجعان».

(١٢١) مرجع سابق رقم ١١٥.

(١٢٢) القشيري، الرسالة، ٣٣، مذكور في هرتمان، LXXII, ZDMG، ١٩١٨، ص ١١٩٥ و VIII Der Islam، ١٩١٨، ص ١٩١؛ الشعراني، طبقات، طبعة هورتن (بيستراج، ١٩١٥)، ١ ١٠٥؛ المجويري، ترجمة نيكاسون، ١٢٠.

(١٢٣) الاغاني، II، ١٢٠.

(١٢٤) زار سيف الدولة متنكراً في بغداد مجموعة من الفتيان، م. كانار، نصوص....، ٣٤٥.

(١٢٥) طبعة ترجمها ديفريميري ـ سانغينيتي، II، ٢٦٠ ـ ٣٤٨ (اسيا الصغرى) و٤٤ وما يليها (ايران يراجع مقالتنا الثالثة.

في مواجهة هؤلاء الفتيان المسالمين تذكر تواريخ الأحداث، وبغزارة فتياناً آخرين، هم أقل وداعة بكثير. والحق يقال، ان اسم الفتيان لم يكن يومئذ الاسم الذي يرد في أغلب الأحيان، فالكتّاب الذين ينتمون إلى وسط أو إلى حزب الجماعات الميسورة، قلّما يحبون مثيري الاضطرابات المقصودين هنا، ويطلقون عليهم جزافاً كل أنواع الأسماء المعادلة لكلمة أنذال، همج، الجفاة، الخ. وغالباً ما يبدو المعنيون بهذا الأمر انهم اكتشفوا بكثير من الفخر في ماضينا [الفرنسي] إنساناً آخر من الشعب هو «العاري من السروال»، يماثل الإنسان الغيار، الذي يحيى فكرة الحياة التائهة خارج أطر القانون والمجتمع؛ وكثيرون هم أيضاً الأوباش، اللقطاء، الضالون، ثم، في الحقبة السلجوقية وما بعدها، الرند جمعها رنود (في الفارسية الرندان)[١٢٦]. وتسمى صفة العيار العيارة (في الفارسية العيّاري)؛ والشائع نوعاً ما، ان العيار يوصف بأنه شاطر، جمعها شُطار، أي النابه[١٢٧]. وسوف نناقش فيما بعد درجة الدقة الصحيحة في تكافؤ هذه الكلمات، ولكنها على العموم واضحة بما فيه الكفاية بحيث نتمكن مؤقتاً من القيام باستقصائنا داجين النصوص التي تظهر فيها هذه الكلمات على اختلافها.

من هم هؤلاء العيارون؟ إن كثرة النصوص النسبية تعرفنا بهم بشكل خاص في بغداد، وبها إذاً سوف نبدأ؛ إنما علينا أن نعود إليها عندما سندرس فيما بعد الشهادات المتعلّقة ببقية العراق وايران. ان بغداد هي مدينة استثنائية جداً بأبعادها وبدورها كعاصمة خليفية أو أميرية فلا يمكن بصورة أوتوماتيكية

---

(١٢٦) من الصعب توضيح ما يقصده المؤلفون بالضبط عندما يتكلمون عن العُريان = العراة، والغوغاء، وهي العامة المهتاجة، الخ.

(١٢٧) الجاشياري، الوزراء، طبعة القاهرة، ١٢٥ كشخص من المدينة (يثرب) من القرن الثامن الميلادي، يقرن الشاطر بالشاريّ وهو الزندق ـ العاصي. في العصر الحديث، تطبق الصفة بصورة خاصة على المراسيل Courriers، المأخوذين من هذا الوسط، يراجع دوزي S.V، وريشر، في Der Islam، IX، ٦٤ وما يليها، وحفلة تنصيب مثل هذا الشاطر في الرحلة لتافرنيه، طبعة بيا، ٣٤ ـ ٣٦. الزمخشري في قاموسه العربي ـ الفارسي، طبعة وتز ـ شْنين، ١٢٧، يقول أيضاً ببساطة الشاطر هو الرند.

سحب ما نجده فيها على بقية المدن الأخرى، ويتوجب علينا إذاً في الحال التنبيه إلى أن حكمنا على العيارين سنداً للنصوص البغدادية فقط قد يعرضنا لارتكاب مغالطات، أو، في بعض الحالات، أن مظهر عياري المدن الأخرى هو الذي يلفت انتباهنا إلى أنّ هذه السمة أو تلك من سمات عياري بغداد كان يمكن أن تبقى مخفية عن نظرنا أو تبدو ثانوية.

وكما فعلنا بالنسبة إلى الأحداث السوريين، سوف نستعرض في بادىء الأمر، بتوسع قليل، تتابع الوقائع التي ظهر فيها ذكر للعيارين البغداديين. وهنا أيضاً لابد من اتخاذ حيطة نراها ضرورية. لا شك أننا لم نأخذ، من أجل غرضنا الحاضر، إلا بالروايات التي ورد فيها ذكر صريح للعيارين؛ ولكن من البديهي، من وجهة نظر أوسع، إن الاضطرابات التي يتعين علينا ذكرها وسردها تندمج ضمن مجمل أكمل من الاضطرابات المدينية لا نستطيع ان ندرسها بشكلٍ آخر هنا، وان عدم ذكر العيارين بشكل صريح في البعض منها لا يدل بالضرورة على عدم وجودهم فعلاً: وإذن فان انتقاءنا سوف يكون حتماً مشوباً بشيءٍ من الاصطناع؛ ولكن مجمل الوقائع سوف يكون مع ذلك معبراً بشكل كافٍ بحيث نستطيع، حسب ما أعتقد، أن نكون لأنفسنا صورةً عن العيارين البغداديين.

في البصرة قام فتيان عرب مجهولو الانتماء بالمشاركة بثورة ابراهيم[١٢٨] سنة ١٤٥ هجرية. ولكن في بغداد، وقع الحدث الأول الذي يهمنا هنا، بعد ذلك بنصف قرن، وهو وحده حدث ضخم حقاً. فقد حاصرت جيوش المأمون العباسي في بغداد أخاه الأمين. وامتدت الحرب رهيبةً. وكانت الجيوش الأفضل في جانب المهاجم. ولكن الأمين كان مدعوماً في بغداد، وبحماس بطولي، من قبل أناس من الشعب يحاربون شبه عراةٍ، وبدون مطايا، وبدون أسلحة هجومية غير الحجارة والعصي (الكافركوبات الشهيرة)، وبدون حماية غير قبعات

(١٢٨) الطبري، III, 298، في سنة ١٣٢/هـ. في سنة ١٣٢/هـ. قام ثائر في واسط ولم يكن معه إلا صعاليك (انظر فيما بعد) وفتيان (بدون التباس)، الطبري، II-III، ٦٦.

خفيفةٍ لا تحمي، ومع ذلك استطاع هؤلاء الغوغاء والأوباش أن يقاوموا جيوشاً نظامية كاملة العتاد، لقد كانوا، بحسب التسمية الواردة في نصوصنا، العراة، من الضواحي وهم الرُبيضية والسجناء، (لأن الثوار فتحوا السجون وسريعاً ما وَصَفَ الكتابُ الارستقراطيون بهذه الصفة كل العناصر المشبوهة)، ورجال السوق وباعة الطريق والرعاع والعائرون، (من نفس جذر عيار)، وخاصة الأوباش والشُطار ومعهم أيضاً العيارون. وهؤلاء أنفسهم كانوا يسمون أنفسهم أيضاً في ذلك الحين المطاوعة (أو المتطوعين)، لأن هذا كان فعلاً الاسم الدارج للجيوش الحرة من المتطوعين المميزين عن العصاة وعن الجيوش النظامية (وكانوا يجندون غالباً من بين العصاة الذين دخلوا في طاعة النظام). وهناك بعض المقاطع التي تتكلم عن الفتيان، وسنداً لقصيدة معاصرة، كان أحدهم عندما يضرب يقول «خذها من الفتى العيار». ويتكلم مؤلف آخر عن هؤلاء «الهاربين من السجن المؤبد الذين لم يكونوا لا عرباً ولا موالي للعرب». لقد نُظِموا، بعد أن أصبحوا جيشاً رديفاً للخليفة، في مجموعات من عشرة ومن مئة ومن ألف ومن عشرة آلاف رجل بقيادة عرفاء، ونقباء وقادة وأمراء: ألم يزعم المؤرخون انهم كانوا مئة ألف؟ وأخذوا يسرقون وينهبون، كما يقول أعداؤهم؛ على كل، في جو الحرب الأهلية تغلق الأسواق. إلا انهم بعد أن قاوموا عدة أشهر، دحرتهم جيوش الخراسانية، وقضت عليهم بشكل جماعي. واحتل محلهم المطاوعة الخراسانيون، الذين لم يكن أنصار المأمون ليتشرفوا بذكرهم والذين فرضوا على المحلات (الدكاكين) الخفارة، أي أنهم، وقد أحلوّا أنفسهم محل البوليس النظامي، فرضوا لأنفسهم أتاوة حتى يحافظوا عليها، إلى أن قامت مظاهرة من قبل التجار لتجبرهم على الإقلاع عنها؛ إنما كان لابد من وعد «رجال الشارع» بمعاش مما يساويهم في الواقع بميليشيا مؤقتة[١٢٩].

وبعد نصف قرن من الزمن، اندلعت حربٌ أهلية ثانية بين طامحين في الخلافة: المعتز والمستعين. ومن جديد دافع العيارون عن بغداد وكان قائدها

(١٢٩) الطبري، III، ٨٦٧ ـ ٩١٢، ١٠٢٤؛ المسعودي، مروج... VI، ٤٥٢ ـ ٤٧٠.

العسكري محمد بن طاهر، قد عيّن لهم رئيساً رسمياً هو العريف أو الرئيس. وقد تلقوا هذه المرة عدا عن الأجربة المملوءة بالحجارة، تروساً، وحتى خناجر وبعض السيوف. وكانوا يقاتلون بشجاعة المصمم، وإن لم يكونوا دائماً منضبطين. وكانوا زعماؤهم المعروفون يحملون اسم: دونال، دمهال، أبو نملة، أبو عصرة، ديكويه (خالويه؟)، أبو جعفر المخرمي، وأشهرهم كان بشكل خاص ينتويه (نينويه؟)، أسماء تختلط فيها الأعراق والأديان[١٣٠].

وحقبة الاضطرابات التي ميزت القسم الأول من القرن الرابع/ العاشر، كانت بالطبع غنية بمظاهرات العيارين هؤلاء، ليكونوا، كما يقال، تارة متواطئين مع اللصوص[١٣١]، كما في سنة ٣٠٦/هـ وطوراً كمساعدين للزعماء السياسيين ضد نكوص القوة العامة النظامية. وظهرت الآن نصوص تقرن باسم العيارين، وبدون تمييز تقريباً، اسم أهل العصبية، أو الناس المنحازين، ومنذ ذلك الحين (بعد ٢٨٤/ هـ) بدأ خطر العصبيات الوهمي. في سنة ٣٠٧/ هـ على أثر اضطرابات، عمد رئيس الشرطة إلى إجراء توقيفات لم يميز فيها بين «المتخفي وبين العيار (الصريح)»[١٣٢]. في سنة ٣١٧ و٣١٩، وفي الاضطرابات التي أصابت العاصمة شارك فيها العيارون، والعناصر الفظة من رجال العصبيات، الذين حرضهم الوعاظ «فكشفوا عن رؤوسهم»[١٣٣]. في سنة ٣٢٥ أخذ حاكم بغداد لؤلؤ شرطته من بين العيارين ورجال العصبيات[١٣٤]، وكذلك فعل خليفتاه توزون سنة ٣٣٢ وابن شيرزاد سنة ٣٣٤، عند مواجهة الخطر البويهي، مثلَ فعله[١٣٥]. من المعروف تماماً، فضلاً عن ذلك، انه كان يوجد بين رجال الشرطة لصوص قدماء، وأشخاص متشردون «تائبون نوعاً ما»[١٣٦]، وقد حدث حتى

(١٣٠) الطبري، III، ١٥٥٢، ١٥٦٤، ١٥٨٦ ـ ٨٩؛ المسعودي، المروج، VI، ٤٥٧.
(١٣١) ابن الأثير، VII، سنة ٣٠٦.
(١٣٢) ابن مسكويه، في أفول، I، ١٥١.
(١٣٣) حمزه الأصفهاني، طبعة غوتوالد، ٣٠٩، ٣١٢، ٣١٥.
(١٣٤) الصولي، أخبار الراضي، طبعة هـ دونس، ٨٩، ترجمة كانار، I، ١٥٤.
(١٣٥) الصولي ٢٦٢، ترجمة، ١٠١؛ ابن مسكويه، II، ٩٢.
(١٣٦) مروج، VIII، ١٥٢؛ المقدسي، BGA ,III، ١٧٥: «المخربون يعملون لصالح الشرطة».

للحكومة الخليفية أن أضفت الصفة الرسمية، كما يقال، لقاء تقاسم الأرباح، على عمليات لص ذات ضخامة واتساع، شعبية لما تخللها من ميزات الفروسية لم تطل إلا الأثرياء أمثال ابن حمدي. . .[١٣٧].

وأدى استقرار الحكم البويهي لفترة إلى استقرار سيطرة الحكومة في بغداد، وطيلة ربع قرن لم نعد إذاً نسمع كلاماً عن العيارين. وكان ذلك يعود جزئياً إلى أن الخليفة المستكفى كان قد اتهم، حقاً أو باطلاً بأنه ظلّ متأثراً جداً، في لغته وفي أساليبه، باتصالاته في شبابه بهم، ولهذا فقد نُحّي عن الخلافة لأنه كان لعب معهم بالطيور وبالمقلاع[١٣٨]. ولكن منذ أن ضعفت السلطة، عادوا إلى الظهور. في سنة ٣٦١ أو ٣٦٢ حدثت أحداث مأسوية: فقد أدت انتصارات البيزنطيين إلى الدعوة إلى الجهاد المقدس، وإلى الإقلاع عن الخلافات بين الفرق الخ. ووزعت الأسلحة على المتطوعين: وكان عددهم، كما يؤكدون، ستين ألفاً. وبعد أن تمّ تسليحهم بدأ القتال بين السنة والشيعة، وتناسوا الحرب المقدسة، وأخذوا يقطعون الطرقات، ويسرقون الثياب ويصادرون الدكاكين. وغضب البويهي بختيار فأمر بإضرام النار في حي باب البصرة، جنوبي بغداد الغربية، وهو أهم مركز للغليان؛ وبعد أن أعدم رؤساءهم، حاول أن يطوع آخرين، لقاء معاشات منتظمة، يقابلها رسوم على الباعة، وحتى على الخليفة، ولم تتوقف الاضطرابات رغم ذلك، في الأحياء الشعبية من الكرخ، إلى أن استولى على بغداد عضد الدولة، ابن عم بختيار. وذكر ابن الأثير إلى جانب أو في عداد العيارين، اسم النبوية المعروفين في زمنه كشكل من أشكال الفتوة. وعاد العيارون إلى الظهور سنة ٣٦٤، حيث اتهموا بإشعال الحرائق في أسواق الخشب واللحامين، حيث سمح زعماؤهم لأنفسهم، أمام

(١٣٧) الصولي، ٢٤٣، ٢٥٥؛ التنوخي، فراغ، II، ١٠٨؛ أبو المحاسن ابن تغري بردي، نجوم، طبعة جونيبول، III، ٢٨١.

(١٣٨) محيي الدين بن عبد الملك الهمذاني، مخطوط، باريس ١٤٠٩، ٩٦ (طبع فيما بعد). في سنة ٣٥٠، حدثت توقيفات، التنوخي، نشوار، I، ٤٩. تراجع تبجحات متشدق عيار، تاريخ أبي القاسم، طبعة Mez، ص ١٣٧.

ذهول أهل الصلاح، أن تكون لهم مطايا، وأن يطلق واحدهم على نفسه اسم قائد وان يستوفي الخفارات من الشوارع وفي الأسواق؛ ويشار إلى زعيمهم أسود الزبد (السمن)، اشتقاقاً من اسم الجسر الذي يحمل هذا الاسم في غربي بغداد ـ الغربية، حيث كان مقرُّه[١٣٩]. وبعد موت عضد الدولة، سنة ٣٨١، وفيما بين ٣٨٩ و٣٩٢، قاموا باغتيال رئيس الشرطة، وكاتبٍ اشتبه به أنه عميل للفاطميين، وأخيراً اغتالوا صهر أحد الجباة المتكالبين، بعد ان فاتهم هو نفسه وأحَدَ أعيان الرستاق[*]، وهو بدوره رجل رِفق (صُحْبة) وعصبية، إنما بالتأكيد من فريق خصم لفريق القاتل: وقمع الوزيرُ عميد الجُيوش، وقد تسلم الوزارة أثناء هذه الحوادث، الشيعة والسنة معاً مما يدل على وجود متطرفين من الفريقين[١٤٠]. ونجدهم أيضاً سنة ٤٠٨ ـ ٤٠٩ أثناء الاضطرابات التي ميزت حكم سلطان الدولة[١٤١].

وكانت الحقبة الممتدة من سنة ٤١٥ إلى سنة ٤٢٧، حيث كانت السلطة البويهية في حالة تفكك، أيضاً حقبة اكتسب فيها العيارون في بغداد أعظم قوة. وبدأ هذا باغتيال القائد العسكري الذي جعل حياة المشاغبين من كل جانب صعبة[١٤٢]. في سنة ٤١٧، ولما كانت الاضطرابات تتالي منذ سنة، تدخلت الجيوش النظامية، بعد محاولة تفاوض مع العيارين الخارجين من بغداد بالذات،

---

(١٣٩) خاصة يحيى الأنطاكي، تاريخ حياة آباء الكنيسة الشرقية، XXIII، ص ٣٦٢ ـ ٣؛ يراجع ابن مسكويه، II، ٣٦٥، الذي يشير إلى توسيع لاحق لم يتحقق، إنما وجد في الشعبي، الذي أخذ عنه ابن الجوزي، المنتظم، VII، ٦٠، ٦٨ وابن الأثير، VIII، ٤٥٥ ـ ٤٥٦، واعادة القراءة المحتملة جداً تحت اسم «نبويه» في ابن الأثير هي من فعل تشنر ZDMG، ١٩٣٣، ص ٣٨ رقم ١.

(١٤٠) التوحيدي الأمتاع والمؤانسة. طبعة أحمد أمين. ١٩٥٣، ص ٥٥، ابن الغوازي، VII، ٧٥.

(١٤١) روذرواري في أفول، III، ١٨٧؛ هلال الصابي، طبعة آميدروز ٣٦٩، ٤٢٥، ٤٧٥؛ ابن الجوزي، VII، ٢٢٠.

(١٤٢) ابن الأثير، IX، ٢١٥ ـ ٢١٨.

(*) رزداق ورستاق والجمع الرساتيق وهي السواد [البساتين] أو بيوت مجتمعة. (لسان العرب، المترجم).

وفتحت المعركة معهم، فنتج عن ذلك حرائق جديدة في سوق النحاسين وعند باب السمّاكين، حيث تحصنوا، ثم نهبوا في الكرخ الحي المسمى القاطعَ ودرب الرياح حيث يوجد منزل أبي يعلَى ابن الموصلي، رئيس العيارين، وكذلك درب أبي خلف، حيث كان يسكن بائع المفرق ابن زيرك؛ وفرح سكان الأحياء الأخرى فرحاً عظيماً. في سنة ٤٢٠، تضاعف عدد الشرطة بنتيجة تجاوزات العيارين: وهذا لم يمنع قيام اضطرابات جديدة على يد ابن الموصلي مع عياري أوانا وعُكبَرا (منطقتان شمالي بغداد)، وفي الكرخ تم أخيراً القبض عليه وصلب، وعلى يد زعيم آخر، أبي علي البرجامي، في بغداد الشرقية أولاً، حيث اختبأ رجاله في الكهوف. وعبثاً حاول رئيس شرطة جديد، محمد بن النشوي، الذي بدا وكأنه على تفاهم معهم، ان يدخل بعضاً منهم في شرطته. وأصيبت الدرب العالية ودرب الربيع وغيرها بأضرار جسيمة؛ وكان العيارون يتدخلون في الخلافات التي تقوم بين تجار الشحوم وتجار الطحين؛ وفي ذات يوم، اضطر النسوي بنفسه إلى الهرب، وقتل ناظر المعونة، وفي مرة ثانية حوصر النسوي في منزله، وكل هذا كان مختلطاً بالصراعات بين الشيعة والسنة، الذين كان لكل منهم على ما يبدو، عياروه. وفي سنة ٤٢٣ أشرفوا على احتفالات عاشوراء في الأسواق وفي المشاهد. وحوصروا في الكرخ بعد أن سلبوا تاجر أقمشة، مما لم يمنعهم من ارتكاب فظائع مماثلة، حتى في خان في سنة ٤٢٤، صادر البرجامي مخازن درب الربيع (شمال بغداد الشرقية) وصالح الأمراء بأن دعاهم إلى وليمة، وقَتَل رئيسَ شرطة باب الأزجّ (جنوب شرق بغداد الشرقية)، ونادى سكان الرصافة وباب الطاق ودار الروم (شمال بغداد) البرجامي بالقائد، في حين حمل التجار ممتلكاتهم من البضائع إلى قصر الخلافة، وعبثاً تم تنظيم حراسات ليلية. وقام ضباط بالهجوم على البرجامي الذي التجأ إلى أدغال المستنقعات خارج المدينة، ومن خوفهم استسلموا للخداع. وتغاضى النسوي عن أعمالهم، بعد توليته عدة مرات ونقله بصورة دورية، وبعد أن أرعبته ميتة صديق له. واجتمع العبيد الشبان إلى العيارين. وفي جامع الرصافة، طلب الشعب بشدة أن تُقام الخطبة باسم البرجامي. وقام هذا بخطف أصدقاء لرئيس

الشرطة الجديد أبي الغنائم بن علي من أجل إطلاق سراح جماعته. وقام زعيم تركي بختان أولاده فطلب إعطاءه الهدايا الثمينة لكي يترك المناسبة تمضي بسلام. وفرض دفع هدية شهرية على مأمور العوائد البلدية. وتم تخريب عدة أسواق منها سوق الخزف في باب الطاق وفي درب الزعفراني. وجرت محاولة للحصول على هدنة وذلك بوعد العيارين بأن تدفع إليهم عائدات السوق المخصصة عادة للشرطة، وبتسمية زعمائهم قادة. إلى جانب هذا، جرى الكلام، عن عيارين تائبين (أبناء الأصفهاني) الذين لم يختلفوا عن الآخرين إلا بأنهم يحاربونهم وأنهم قطعوا تموين الكرخ بالماء. الخ. في أثناء سنة ٤٢٥ ألقى معتمد الدولة القبض على البرجامي، على أثر خيانة الأمير العقيلي في الموصل قِرواش وقد جاءه البرجامي يتشفع لحاكم عقبرة الموقوف والذي كان صديقه: ورغم عروض المال، أُغْرِق في دجله وجاء أحد أخوته، إلى بغداد يبحث عن أخت له في سوق يحيى فلقي ذات المصير. ويقال إن البرجامي قد ارتكب تجاوزات كثيرة، ولكنه لم يكن يعتدي لا على النساء ولا على الذين طلبوا حمايته مرة فقد كانت له «فتوة ومروءة»[١٤٣].

وبفضل هذا النجاح الحكومي قام الشريف المرتضى، نقيب العلويين، باسم الأمير يعرض على العيارين إما أن يدخلوا في طاعة الخليفة أو السلطان وإما أن يُنفوا. وتم تعيين النسوي على رأس الشرطة، لتهدئة الكرخ، ثم تلاه أبو الغنائم، الأكثر حيوية: فاعتبر العيارون هذا التعيين تحدياً لهم، فقامت الاضطرابات من جديد هدفها طرد غير المرغوب فيه. وكانوا يختبئون في النهار في منازل الأتراك (برضاهم أو بدون رضاهم) ويخرجون منها في الليل. ولم يستطع الخليفة حتى أن يعاقب اللصوص الذين اعتدوا على بعض ممتلكاته. «وأصبحوا أسياد المدينة». وتلوث رمضان بإلحادهم. وبفضل حريق في حارة العطارين (القريبة من قصور الخليفة في بغداد الشرقية)، نهبوا ما تقارب قيمته عشرة آلاف دينار. في سنة ٤٢٧ ذُكِرَ أيضاً هجومُهم على منزل بابرك التركي. وقام

---

(١٤٣) ابن الجوزي، VIII. ١٩ و٢٤ ـ ٩٠، ترد في مواطن كثيرة؛ وابن الأثير، IX، ٢٨٦ ـ ٢٩٩.

النسوي، وقد أقام من جديد في باب البصرة (بغداد الغربية)، بإعدام أحد الهاشميين، وأوشكت الثورة أن تندلع من جديد. ثم نهب بيته بالذات من قبل حوالى مائة من العيارين الأكراد والعرب والسود، وكذلك نُهب أحدُ الخانات[١٤٤].

ولكنا لم نسمع ذكرهم إلا قليلاً في السنوات الأخيرة من السيطرة البويهية. وليس من المستبعد أن يكون أبو كاليجار على علاقة بهم[١٤٥]. ومع ذلك فقد ذكّروا بأنفسهم سنة ٤٤١، حين أحدثوا اضطرابات خطيرة جداً في بغداد الغربية حتى اضطر الناس إلى الهجرة إلى حارم المهدمة. حيث سكنوا بقدر الاستطاعة. وفي سنة ٤٤٣، أثناء الصدامات بين الشيعة والسنة، وجد مع الجانب الحكومي عيار «ثائب» من دارغجان، اسمه الطقطقى؛ وهذا لم يمنع أن يكون من العيارين العادين، مع عيار يسمى الزبيق، سنة ٤٤٤ ـ ٤٤٥؛ في هذه الأثناء أخذ النسوي على حين غرة وجُرح من قبل عيارين آخرين[١٤٦]. وأخيراً وخلال الحرب التي وقعت بين الفاتح التركي طغرل بك وقائد الجيش البويهي البساسيري، شجع هذا الأخير العيارين والفلاحين الذين جاءوا معه على نهب القصر الخليفي (سنة ٤٥٠)[١٤٧].

وعمل استقرار السلطة القوية السلجوقية بصورة نهائية على القضاء على مظاهر اضطراب العيارين. ولكنهم لم ينفكوا موجودين، وقامت منظمة متدينة ربما تكون حنبلية، حملت اسم **أهل عبد الصمد**، وهو شخصية متدينة عاشت في مطلع القرن، بكشف أسماء الذين كانوا ذوي انتماء شيعي، وفي سنة ٤٧٣، عملت على اكتشاف مؤامرة ربما كانت خطيرة. وتمّ إيقاف شخص يسمى ابن الرسولي، وهو خباز، وشخص يسمى عبد القادر وهو هاشمي، بائع أقمشة بالجملة (بزاز)، وآخرين غيرهم، ادعوا لأنفسهم أنهم من الفتوة. وكان ابن

(١٤٤) ابن الجوزي، VIII، ٩٧.
(١٤٥) ويرز في ما بعد في سند الفتوة.
(١٤٦) ابن الجوزي، VIII، ١٥١ ـ ١٥٢، ١٥٤؛ ابن الأثير IX، ٤٠٦.
(١٤٧) ابن الجوزي VIII، ١٩٢.

الرسولي قد كتب كتاباً يمدح فيه الفتوة وقوانينها، ووضع عبد القادر على رأس الذين يدخلون فيها بحيث يصبحون تلاميذه، وأعطى لكل واحدٍ منشوراً مقروناً بصك. وكان عنوان الكتاب «كتاب الفتيان» وجعله طريقاً إلى الوعظ وإلى التجمعات التي تخدم مصلحته. من المؤكد أن ما أخذ عليه لم يكن يدعو إلى مبادىء الفتوة، إذ في الوقت ذاته، كما سنرى، قدم كتاب كبير يمتدح الفتوة إلى الوزير الكبير نظام الملك(١٤٨). ولكن أهل عبد الصمد زعموا أن الفتوة المقصودة لم تكن إلا غطاءً لمشروع فاطمي معادٍ للسلجوقية: فقد كتب ابن الرسولي إلى أحد خدم العاهل الفاطمي، المقيم في المدينة وعن خالصة الملك ريحان الاسكندراني، الذي كان يلقب برئيس الفتيان، وكانت له مراسلات في كل البلدان. وضُرِبَ موعدٌ اتفق عليه المتآمرون في المسجد المهجور في بَرَاثَا (ضاحية غربية من بغداد الغربية). وأعلم الوزير الخليفي، عميد الدولة ابن جهير بالأمر، فأمر بتوقيفهم، وعثر على الرسائل، وحصل بالوعود الكاذبة على أسماء الموالين، فأوقف من لم يستطع الهرب منهم، وهدم بيوتهم وأمر بإصدار فتوى بحقهم من الفقهاء. وسنداً لرواية معاصرة كان من بين الضحايا أكثر من مائة من الأشراف والأعيان(١٤٩).



وبالطبع أدى تفكك الدولة السلجوقية بعد موت ملكشاه إلى عودة العيارين إلى الظهور. وعزيت إليهم اضطرابات، خاصة في بغداد الغربية سنة ٤٩٠، ٤٩٣، ٤٩٧، ٥١٢، ٥١٤، ٥١٥(١٥٠). وابتداءً من سنة ٥٣٠ ازدادت خطورتهم. وأثناء دخول السلطان مسعود إلى بغداد بعد أخذها بقوة السلاح بعد حصار قاسٍ، نهبوا سوق الأقمشة، ورغم التوقيفات، استطاعوا أسر أحد سفراء أمير الموصل وحلب، زنكي. في سنة ٥٣١، تم صلب ثلاثة عيارين،

---

(١٤٨) تشنر، Der Islam، ١٩٣٧، ص ٤٩ ورقم ١.

(١٤٩) ابن الجوزي، VIII، ٣٢٦ (يراجع ص ١٩٠، ٢٣٥، ٢٥١ وIX، ١٧)؛ سبط ابن الجوزي مرآة الزمان، بدون تاريخ (ثغرة موجزة في مخطوطة باريس قد استكملت بفضل نسخة المقطع المقابل في المخطوطتين الموجودتين في استانبول، خدمةٌ مشكورةٌ قدمها لي السيد خليل ساحل أوغلو).

(١٥٠) ابن الجوزي، IX، ٢١٦، ٢٢٤ وX، ٥٨ و٦٥.

على أثر القيام بعمليات سطو على إحدى السفن، وعلى مؤسسة حمامات، وعلى منزلٍ دلت عليه احدى الخبازات. وأدت الحرب بين السلطان وبين الخلفاء إلى ازدياد الاضطرابات: في سنة ٥٣٢، كان على رأس العيارين فتىً اسمه ابن بكران، كان له من الأتباع ما حمل حاكم بغداد، أبا الكَرْم، على الاعتقاد بأنه يحسن صنعاً بدفع أخيه أبي القاسم، صهر رئيس الشرطة في باب الأزج على السعي من أجل كسب «رضا الفتوة». ويقال ان ابن بكران اتحد مع ابن البزاز على صك النقود باسميهما في الأنبار، فأمر الوزيرُ والحاكمُ العسكري في بغداد أبا القاسم وأبا الكرم بقتل ابن بكران، الأمر الذي حصل بفضل احدى حفلات السكر المعتادة عند الثاني. وصُلِب ابن البزاز مع عدة شركاء له. تلك هي على الأقل رواية ابن الأثير[١٥١]، أما ابن الجوزي الذي لم يعرف شيئاً عن هذه القضية، فقد كتب بالمقابل أن أبا الكرْم، الذي يصفه بأنه هاشمي، قد أوقف سنة ٥٣١ من قبل الحاكم العسكري، وأنه «تاب» وعمل صوفياً، وأنه أعيد إلى منصبه. وكان ذلك بدون شك ثمناً للمكيدة التي دبرها لابن بكران. ولم يؤد موت ابن بكران إلى توقف الاضطرابات إذ ذكر حدوث بعضها سنة ٥٣٤، ٥٣٥[١٥٢]، ٥٣٨. وفي هذه السنة الأخيرة بشكل خاص جرى الكلام عن سرقات ثياب وخزنات صرّافين، تحققت بفضل معلومات قدمها جواسيس العيارين حول مشتريات الزبائن الكبار. وتردد السلطان مسعود في الرد بعنف، لأنه كان يعلم ان المجرمين يلقون الحماية في منزل بارنقاش، وان من بينهم ابن وزيره وابن عمه هو، ابن قافورت، وقد تزوج هو من أخت هذا الأخير: وفي ذات يوم تم القبض على ابن قافورت بالجرم المشهود وهو يسرق، فصلب، في حين هرب ابن الوزير: ويقال ان الناس استطاعت أن ترتاح قليلاً[١٥٣]. ومع ذلك لم ينفك العيارون موجودين؛ ويذكر ابن الجوزي عن أخبارهم، في منتصف القرن، الصورة التي سوف نعود اليها. فقد وجد منهم من تشارك مع

(١٥١) ابن الأثير، XI، ٢٩؛ ابن الجوزي، X، ٥٨، ٦٥، ٦٩، ٧٢، ١٠٥ ـ ١٠٦.
(١٥٢) ابن الجوزي، X، ٨٦؛ ابن الأثير. XI، ٥٩.
(١٥٣) ابن الجوزي، X، ١٠٥ ـ ١٠٦؛ ابن الأثير XI، ٦٣.

الشطار ومع الشرطة في الدفاع عن بغداد سنة ٥٥٢؛ وفي سنة ٥٦٤، قام عبد من عبيد الخليفة بهجوم على فريق من العيارين أدى إلى مقتل أحد زعمائهم؛ في سنة ٥٦٥، بالمقابل اجتازوا دجلة بالسفن واستطاعوا دون مقاومة نهب الحي الشرقي، حيث كان لهم أشباه وأقران(١٥٤).

تلك كانت الحال التي في أثنائها وصل إلى سدة الخلافة (سنة ٥٧٥) الناصر [لدين الله] الذي سلك تجاههم سلوكاً جديداً تماماً سوف نتكلم عنه. وسنقطع هنا إذاً روايتنا لفترة. فقد أردناها عن قصد كخلاصة تحليلية، سردية، للوقائع، ويتحتم علينا أن نستعيدها لكي نستخرج منها الاستنتاجات، التي سوف نقارنها بالمعلومات التي قدمتها لنا أنماط أخرى من الشهادات. ولكن روايتنا كما هي تعطي مباشرة الانطباع حول أهمية العيارين. ولكنه يتوجب علينا قبل أن نقوم بالاستنتاج، وفي مواجهة الروايات المتعلقة بالعيارين البغداديين، أن نذكر كما قلنا، الروايات، التي ليست مماثلة لها بالضرورة والتي تتعلق بالعيارين في بقية الشرق الإسلامي.

هناك ذكر للعيارين ـ الفتيان، انما للأسف بشكل عارٍ من الظروف والحيثيات، ابتداء من القرن الثالث(١٥٥) حتى القرن السابع الهجري، في كل

(١٥٤) ابن الجوزي X، ١٧٦، ٢٢٦، ٢٣٠.

(١٥٥) كان بودنا أن نعرف ما إذا كان العيارون قد اشتركوا في حركة أبي مسلم. المسألة مطروحة، مع مسائل أخرى، في رواية أبي مسلم (التي وضعت في الحقبة السلجوقية، في أيام المغول؟) والتي تجعل البطل ذا علاقة مع الأخية (تُراجع الفقرة الثالثة من الدراسة المترجمة هنا) أي مع المنظمة التي تولت، في المجال الإيراني التركي، وابتداء من القرن الثالث عشر، رعاية مجموعات الفتوة. بالطبع ان هذا التراث يبدو مستحيلاً في شكله الحرفي؛ ولكن أهمية رواية أبي مسلم في الوسط الأخي (يراجع حول هذا الموضوع اطروحة مدام ماليكوف، سوربون، ١٩٥٧) الا تأتي إلى حد ما من علاقات واقعية بين أبي مسلم والعيارين؟ كل ما استطعت اكتشافه بهذا الشأن هو الإشارة إلى صلةٍ لم تتطور قامت بين الزعيم الخراساني وبين الفتيان النساك في مرو (الطبري، II، ١٩٦٥ ـ ٦٦). وإذا افترضنا وجود صلة بين العيارين والرئيس، فبالامكان أن نلاحظ أن سنباذ الذي استطاع أن يثوّر نيشابور لكي ينتقم لموت أبي مسلم، انما كان رئيساً للمدينة، وإنه في أواخر القرن الخامس/الحادي عشر كان رئيسُ الري يسمى أبا مسلم.

المدن الايرانية تقريباً. في خراسان وفي ما وراء النهر حيث عُرِفَ منها نيشابور، طوس، بلخ، هراة، بيهق، قندر، بخارى، سمرقند الخ[١٥٦]؛ ولما كان الأمر يتعلق بمنطقة حدودية فقد ظن[١٥٧] بارتولد، ـ وقد غاب عنه أن يلاحظ وجودهم في بقية إيران ـ، إن هناك شبه تطابق بين العيارين والغزاة وهي منظمة من المتطوعين للجهاد (الحرب المقدسة). ولكن Taeschner الذي درس العيارين في مجمل عالم الشرق الإسلامي قد ميَّز الأمرين بصورة أفضل. لا شك أن تجنيد العيارين في منطقة من مناطق الجهاد (الحرب المقدسة)، وتجنيد الغزاة يجب أن يتقارب. إذ قد يحصل، في مواجهة المجتاحين الكفار أن يصبح العيارون هم الغزاة. ولكن التشابه بينهم يقف عند هذا الحد؛ فبين الغزاة، المشغولين بالحرب المقدسة والذين يعيشون في مراكز محصنة على الحدود، وبين العيارين المشغولين بالعمل الداخلي، والذين يعيشون في قلب المدينة أو في ضواحيها لا يمكن أن يوجد إلّا توافق عرضي، ولا يوجد أي تماهٍ أو تماثل.

وقلّما تم الالتفات إلى العيارين ـ الفتيان، رغم شدة بروزهم في مناطق أخرى من إيران. في غنجه ثار الفتيان سنة ٣٦٠/٩٧١ لصالح الأكراد السُّنّة من السلالة الشدادية، ضد البويهيين الذين استطاعوا إخضاعهم لحقبة[١٥٨]. في

(١٥٦) نيشابور، القرن العاشر، الكرديزي؛ القرن الثاني عشر ابن الأثير، XI، ١٢٠، ١٧٩؛ طوس كانت المدينة الأولى بالنسبة الى العيارين بحسب قول ابن فندق تاريخ بيهق، ٢٨؛ بلخ، القشيري، الرسالة، ١٢٣؛ هراة، القرن الحادي عشر، JA، ١٨٦٠، ٥١٥؛ القرن الثالث عشر، سيف الهراوي، ٧٤ ـ ١٢٢ (بعيد الاجتياح المغولي)؛ بيهق، ابن فندق، ٥٨، ٢٧٢ ـ ٧٥، ٢٨٥؛ قندر، ابن الأثير، XI، ١٧١؛ سمرقند، الكرديزي، ٤٣، وعتبي ـ يميني، I. ٣٤١؛ بخارى القرن العاشر، عتبي، م.ع.، ابن الأثير VIII، ١٥٥ (متحدين مع عناصر شيعية)؛ خسروجرد، وحول علوي قتلوه فيما بعد، ابن فندق، ٢٨٥، خوارزم، مطلع القرن الثالث عشر، ابن الأثير، XII، ١٠٤؛ الخ (ان هذا الجدول لا يدعي أنه شامل).

(١٥٧) تركستان، ترجمة انكليزية، ٢١٥؛ تراجع أيضاً الملاحظة ٣٠٢ (ص ١٥١) من ر. فري لترجمته لـ النرشخي، تاريخ بخارى، ١٩٥٤.

(١٥٨) تاريخ باب الأبواب (سنداً الى منجّم ـ باشي) في مينورسكي، دراسات في التاريخ القوقاسي، ١٥ و٥٤ رقم ١.

قزوين، تعلمنا رسالة من الوزير البويهي الصاحب بن عباد، حوالي ذات الحقبة، عن وجود اضطرابات مضرة بالتجارة وبالملكية، وبالتالي غير مرضيٍ عنها من قبل الأشراف دعائم الحكم، وإن سببها وجود زعماء من الشعب يستمدون أسماءهم من العِيارة ويعرفون بالشطارة (من شاطر). وإذاً يوجد هنا بحسب رأيه اختلاف بين الطبقات الاجتماعية؛ ولكن في أردبيل في حوالى الحقبة ذاتها يقول ابن حوقل أن الأعيان والتجار كانوا يمارسون دوافع العِيارة ويسلكون سبل التمرد، ويستندون الى الشطارة، بحيث أنهم لا يهتمون بأي عامل، بل يبحثون عن مستندهم عند الشيطان ولا يهتمون إلّا بعمل الشر وبالعصيان: مما سبب لهم بعد ذلك بقليل معاملة قاسية من جانب المسافري المرزبان بن محمد الذي لقي مقاومة منهم. ويذكر ابن عباد أيضاً الغليان الشعبي في إيران الوسطى، ويفتخر بأنه انتصر في أصفهان على التفتّي [من فتى] (أي إظهار الفتوة)[١٥٩].

في سجستان، في القرن السابق، حقق العيارون أعظم انجازٍ لهم: إيصال سلالة منبثقة عنهم إلى سدة الحكم. والأمر الذي استخلصه عدة مؤلفين، منذ بارتولد، من مصادرهم الموجزة المتعلقة بمنشأ الصفاريين[١٦٠]، أصبح اليوم مقرراً بشكلٍ بينٍ، بفضل الكتاب المغفل المسمى تاريخ سجستان[١٦١]. في هذه المقاطعة الواقعة بعيداً عن المسالك الكبرى، على طرف صحراء وعند حدود العالم الإسلامي، لم تكن سلطة الخلافة قوية جداً في أي وقت من الأوقات، فقد كان التأثير المسيطر يعود إلى الخوارج الذين كانوا أكثر مايستمدون مددهم من البدو المتجولين في الهضبة لا من أهل البلاد المتحضرين القاطنين في الوديان وفي الواحات. وكان العيارون ينتظمون ضد الخوارج، وكانوا، رغم إمدادات الفلاحين لهم والتي كانت تأتيهم بالمناسبات، يعتبرون من أهل المدن بشكل

(١٥٩) ابن عباد، الرسائل، طبعة شوقي ضيف وابراهيم عزام، ٢٣٩، ٩٣؛ ابن حوقل، طبعة كرامر، ٣٣٤.

(١٦٠) بارتولد، في دراسات شرقية... نولدكه ١٧٦ وما يليها.

(١٦١) طبعة بهار، طهران، ١٩٣٧، عدة مواضع (مواطن كثيرة) ١٦١ ـ ٣٧١.

أساسي. وكانوا يتواجدون في زرنج، عاصمة المقاطعة، وعند مصبت الهلمند، وخاصة في أمّ قُرى المنطقة العليا، مدينة بوست؛ وكان وضعهم الخاص ناشئاً عن أنه من الصعب هنا، بشكل خاص، إقامة خط فاصل ثابت جداً بين **العيارين، والغزاة، والمطَّوِعة**[١٦٢]. وظهر صالح بن نذر ودرهم بن نضر كزعيمين للعيارين، وكأول منظمين للنضال ضد الخوارج ـ نضال يكرمون به الخليفة ولا يكلفهم شيئاً ـ. والعيارون بعدهما هم الذين ولّوا عليهم يعقوب بن الليث، الأجير الذي كان يعمل نحاساً (كما كان أخاً لبقّالٍ حمّالٍ متنقلٍ)[١٦٣]، أسس السلالة التي تدين لمهنته الأولى باسمها: **الصفارية**. كانت التقاليد الدينية بينهم راسخةً كما يقال؛ ولكن بشكل خاص كان على المنتسب الجديد أن يقدم ثروته الى الصندوق المشترك الذي يتولى بعدها تقديم اللازم له. والنجاح يستدعي النجاح، وسرعان ما شوهدوا يستولون على سجستان، ثم ضموا تحت لوائهم حتى بعض قدماء الخوارج المتحالفين معهم[١٦٤]، ثم استولوا مؤقتاً حتى على خراسان وكرمان وفارس، الخ. ولا نعرف للأسف عن أساليبهم الداخلية في الحكم أي شيء تقريباً، ومن المعروف الذي لا يحتاج إلى قول أنهم لم يُحْدِثوا انقلاباً فعلياً في المجتمع؛ على كلٍ يتحصل بوضوح من تاريخ سجستان انهم اكتسبوا وُدَّ العناصر من أهل البلاد المناوئة للعرب، والميالين إلى «الاستقلال الذاتي» نوعاً ما، ووُدَّ عامة الشعب وهو ما غطى جزئياً على سابقيهم. وأثناء توسعهم خارج سيستان أيضاً يبدو أن العيارين وبصورة أوسع الشعب بعامته، كانوا من أتباعهم: مثاله في نيشابور[١٦٥]. وبعد هزيمتهم أمام السامانيين، ظلّ العيارون مخلصين لذريتهم، وساعدوا، في مناخ من الفوضى الجزئية، حقاً، على إجبار السامانيين لإبقاء ورثة السلالة المغلوبة في مراكزهم إنما كأتباع للسامانيين.

---

(١٦٢) وهذا ما يترجم بتردد وتداخل معاني الكلمات المستعملة في المصادر فيما يتعلق بالصفاريين.

(١٦٣) الى جانبه نجد فيها نجد نساجاً، وخولياً (عبداً تركياً) وشخصاً اسمه ابو العُريان.

(١٦٤) وهذا ما يفسر أن بعض المؤلفين اعتبروا يعقوب خارجياً، بالسهولة التي يُضيفُها المعنى المطاط للكلمة، والتي قد تعني مجردَ خارجٍ على السلطة.

(١٦٥) ابن الأثير، VII، ٢٠٨ وما يليها.

وفي حقبة لاحقة، نكتفي بالإشارة إلى نشاط العيارين، في الهضبة الإيرانية، أيام السلاجقة، وفي أصفهان وفي جيرفت (كرمان). وعلى الحدود الغربية لإيران، في مدينة خلاط، يعلمنا معاصرهم ابنُ الأثير أن **الفتيان** كانوا حوالى سنة ٦٠٠/١٢٠٠ ينصّبون الأمراء ويقيلونهم ويمارسون حقيقة السلطة[١٦٦]. ودون أن نشدد بشكلٍ آخر، نذكر أنه في آخر القرن الحادي عشر، كانت المهنة أو الوظيفة المسماة جوانمرد من المهن التي كانت تعتبر عاديةً سويةً، حتى بالنسبة الى شاب من أرومة عالية، وذلك في نظر أمير طبرستان مؤلف كتاب قابوس نامة[١٦٧].

إن نحن حاولنا الآن أن نستخلص بعض السمات الأساسية والعامة في تعداد هذه التنويهات الخاصة، فلا بدَّ من إيضاحٍ أولٍ يفرض نفسه: **العيارون ـ الفتيان** هم تنظيم مديني أو من ضواحي المدينة وليس تنظيماً ريفياً. من المهم في هذا الشأن أن نميزهم عن غيرهم من فئات صانعي الاضطرابات، أمثال **الصعاليك** (مفردها صعلوك) الذين قد تحكم المصادفة على **الأحداث** بالالتقاء معهم. فالصعاليك الذين يعود تراثهم الى الجزيرة العربية السابقة على الاسلام، هم الفرسان التائهون في الصحراء، والمنبوذون بإرادتهم أو رغماً عنهم، من التنظيم القبلي. وحتى فيما بعد، في إيران حيث اختلط بعضٌ من أهل البلاد بالعرب، فإن الصعلوك انتمى بصورة أساسية إلى البداوة وإلى

---

(١٦٦) حول الرنود في كرمان في القرن الثاني عشر، محيي الدين ابن ابراهيم، **تاريخ السلجوقيين في كرمان**، طبعة هوتسما، ٦٠؛ بالنسبة الى الاضطرابات المدينية في إيران (أصفهان بشكل خاص) عند موت ملكشاه، حيث تدخل العيارون، يراجع خاصةً، راوندي، **راحة الصدور**، يراجع ابن فندق، ٥٨، ٢٣٣، ٢٧٥: «الذين إذا اجتمعوا غَلبوا وإذا تفرّقوا لم يُعْرَفوا». ليس من الواضح أيّ معنىً قَصَدَ ابن بيبي، في **سلجوق نامه**، طبعة هوتسما، ١٥٤ عندما قال عن اتابك اذربيجان في مطلع القرن الثالث عشر انه ينتمي الى الأوباش ـ الفتيان. «**الأخلاط**» يسميهم ابن الأثير، XII، ١٨٢.
هناك مجال للبحث ما إذا كان هناك ما يبرر، في سلوك البويهي أبي كاليجار، امير يحتمل عدة دعايات متنوعة، كونه مذكوراً في سلاسل «المعلمين» التي وضعها المؤلفون اللاحقون للفتوة (ماسينيون، **مقال مذكور**، الصفحة الأخيرة).

(١٦٧) طبعة روبن ليفي، الفصل الأخير.

الخارجية [من خارجي]. وبالطبع كانت هناك في بعض الأحيان اضطرابات منبثقة عن أوساط الفلاحين المقيمين، دون إمكانية اكتشاف اسمٍ تقنيٍ عامٍ هنا؛ ولكنهم في جميع الأحوال لم يكونوا يحملون اسم العيارين أو الفتيان.

من غير المشكوك فيه أن العيارين في بغداد وغيرها كانوا ينتمون في الأساس وبصورة شبه حصرية إلى الطبقات الدنيا من الشعب. وإلى أوساط الرجال الغرباء عن المهن الكبرى المنظمة، أو، إن هم انتموا إليها، فقد كانوا فيها أجراءَ لا معلمين؛ ومن الناحية الطوبوغرافية كان العيارون، اعضاءَ من المناطق الشعبية، بل ومن الضواحي، اتهموا بأنهم على صلة بـ «قطاع الطرق»؛ وبالفارين من السجون، كما يقول أهل المدينة، الأمر الذي هو صحيح، لأنه من البديهي أنهم كانوا يُرسَلُون إليها عند الإمكان، وأنهم كانوا يحررون من فيها عندما يقدِرون.

وكان فيهم أيضاً «تجار من السوق»، وباعة المفرق طبعاً، ثم بصورة تدريجية ـ وهذا ما سنعود اليه ـ اصبح فيهم بعض الأعيان. هذا دون أن نتكلم عن الشعراء... في فترة الهدوء وسيادة السلطة، قلما يُسْمَعُ كلامٌ عنهم؛ ولكن منذ أن تحدث انشقاقات، فإنهم يظهرون في وضح النهار، فيجتاحون الأحياء الغنية، ويضطرون التجار، تحت طائلة النهب، كي يدفعوا لهم الخفارة، ويتصرف زعماؤهم كأعيان وكآمرين نظاميين لأحيائهم؛ في حالة الحرب الأهلية، يجندهم زعماء هذا الحزب أو ذاك، أو زعماء الطرفين، ويسلحونهم، بما تيسر، لقاء أجرةٍ بسيطة وبأمل المغانم.

ماذا يبتغون؟ إنهم بالتأكيد، في معظمهم من المعدمين، لا «برنامج» لهم كما هو الحال في المعدمين الحديثين. والمكسب المباشر هو النهب أو الانعتاق من السلطات القائمة، وهو في الغالب، كما يبدو، الهدف الوحيد الذي يبتغون عن وعي الوصول إليه، والأجر أيضاً عندما يقدم إليهم. وبالإجمال، إنهم يطلبون موقعاً لهم في مجتمع لم يصنع من أجلهم، لا أكثر ولا أقل. إن عملهم هو عمل طبقة، إن شئنا، ولكنه عملٌ مبهمٌ بدائيٌ، كغيره من أعمال التمرد الوسيطة، إنه استعادة بدائية أولية لحقٍ، مغتصب. يسميه الناس الضحايا سرقة، ولكنه

يرتدي في نظر الجماهير شعبية يكتسبها، لهذا السبب، اللصوصُ الأقوياءُ ذوو الفروسية: افهموا من ذلك اللصوص الذين لا يسرقون الضعفاء ولا الفقراء. وعلى كل حال، إننا نجد أحياناً عند العيارين في بغداد مطلباً أكثر وضوحاً: الدخول في الشرطة. من أجل انتظامية الراتب، بالتأكيد، المؤمن لرجالٍ بدون موارد ثابتة؛ بل أكثر من ذلك أيضاً أنه الوسيلة الطبيعية التي تمنع الشرطة المذكورة من ملاحقتهم. في الأحوال الصعبة، قامت الحكومة فعلاً بتطويع البعض منهم، بأمل تحييدهم، وكانت تعين على رأس الشرطة رجلاً يرضون عنه. ولكن المسألة بغدادية خالصة، وسوف نرى أن الأمر يختلف في المدن التي لا شرطة فعلية فيها.

من الناحية السياسية لا توجد كتلة من العيارين متضامنة أكثر مع أي من الفريقين أو الحزبين السياسيين ـ الدينيين. لا يوجد مؤشر يدل على تسرب الاسماعيلية إلى أوساطهم. يوجد عيارون شيعة، كما يوجد عيارون سُنّةٌ. من بين هؤلاء، ربما كان تأثير المحركين الحنابلة كبيراً (إذ يقال إن ابن حنبل كان قد أظهر إعجابه بجَلَدِهم وثباتهم[١٦٨]، وقد شوهد أحد الأعيان من الحنابلة يجند، ربما من أوساطهم نوعاً من الشرطة الخاصة)[١٦٩]؛ ومع ذلك فمن المبالغة القولُ، حتى في بغداد، بأن عياري بغدادهم ميليشيا حنبلية.

بين الفتيان الوادعين، في صورتنا الأولى، وبين العيارين العنيفين، في عرضنا الحاضر، يمكن أن نسأل أنفسنا: أي رابط بينهما. في حين، أنه، سواءٌ بالنسبة إلى بغداد كما إلى بقية الشرق الإسلامي، توجد نصوص لا لبس فيها تشهد بأن التعبيرين ربما بقيا دوماً، وفي جميع الأحوال غالباً، يستعملان كمتعادلين. وأحياناً ربما حُسِبَ تصرفٌ من تصرفات العيارين على حساب الفتيان الذين فقدوا صورتهم السلمية؛ حيناً، نادراً، وحيناً، غالباً، ما كان

---

(١٦٨) ابن الجوزي، تلبيس ابليس، ٤٢٢. ذات النغمة، سُمِعت، وللعجب، من لاهوتي يهودي من القرن العاشر الميلادي هو سعديا، في كتاب الامانات، طبعة لانداور (اطلاع ج. فايدا).

(١٦٩) يراجع رقم ٨١.

الرجالُ أنفسهُم يُسَمَّون بآنٍ واحد، أو بحسب الظروف أو بحسب المؤلفين، فتياناً أو عيارين[١٧٠]. وهكذا بدون زيادة ولا نقصان قُبِلَ التماهي الكاملُ بين اللفظتين. ولكن المسألة، مع ذلك، ليست بمثل هذه البساطة؛ وإذا لم يكن بالإمكان قياس صعوبتها بدقة، فذاك لعدم إعطاء العيارين كل أهميتهم الاجتماعية.

أن يكون بعض الفتيان عيارين، أو يكون بعض العيارين فتياناً بالمعنى الواسع وحتى بالمعنى التقني، فلا صعوبة في تقبل ذلك، فضلاً عن أن الشك، مستبعد بفضل النصوص. والمسألة هي أن نعرف، بالمعنى التقني، ما إذا كان كل الفتيان هم عيارون، أن نعرف بشكل خاص هل كان كل العيارين فتياناً، أو على الأقل فتياناً وفقاً للصورة الأولى التي اعطيناها عنهم. وبهذا الشأن يبدو من الصعب، من جهة، تصورُ جماعاتٍ من الفتيان العُزَّبِ كما تصورهم لنا النصوصُ الأولى، قد اكتسبت من حيث العدد أهمية كبيرة، ومن جهة أخرى وبالعكس أن لا تكون الاضطرابات المنسوبة إلى العيارين إلا من فعل بضع حفنات من المشاغبين. وإذاً يبدو أنه من الواجب الاتجاه نحو إحدى الفكرتين التاليتين: إما أنه قد وجدت بضع طوائف من الفتيان، بالمعنى الضيق حولهم تجمعت، كفريق ثالث، جماهيرُ أقل تنظيماً؛ أو أنه كان هناك شكل من الأخوية، لها كل توجه الفتيان وروحهم، وتستند إلى فكرة الفتوة، ولكنها ترتاح مع ذلك إلى أساليب حياةٍ أكثر طراوة وليناً. إلا أن الحلّين، لا يستبعد أحدهما الآخر، واجتماعهما، بالعكس، يبدو لي أنه الأكثر مطابقةً لمعطيات الوثائق. لقد كان

---

(١٧٠) بارتهولد، تركستان، ٢٧٠: اثبت هوية شخص سمّي، بحسب النصوص سبهسلار، سرّ العيارين، أو رئيس الفتيان؛ القشيري، في الرسالة، ١٢٣، يسمي زعيم الفتيان العيار ـ الشاطر. لقد غضب ابن الجوزي وهو يكتب بعد ترسخ مفهوم الفتوة صوفياً، من كون العيارين قد انتسبوا إليها (تلبيس ابليس ٤٢١). وجمع ابن الأثير، VIII، ٢٥٥ بين العصبية والنبوية والفتيان والعيارين؛ وجمع محمد بن ابراهيم، كيرمان، ٦٠ أوباش، رنود، جوانمرد، وفتيان؛ الخ.

هناك، في زمن أقصاه القرن الرابع [الهجري][١٧١] وبالتأكيد قبل ذلك، انتسابٌ وشاراتٌ ثيابيةٌ خاصةٌ بالفتوة عموماً، ولكن من جهة أخرى يُعْلِمنا إصلاحُ الناصر، أنه كانت هناك تنظيمات متنوعة من الفتوة لم تكن لها ظاهراً لا ادارةٌ موحدةٌ ولا قواعدُ حياةٍ متشابهة تماماً. إلا أنه من الممكن فقط أن نلاحظ أنه، حتى فتوة الصوفيين كانت تنظيماً على هامش الأُطر الاجتماعية، وبعض التواريخ توحي بأن ماضي اللصوصية لم يكن يعتبر كحالةٍ خطيرةٍ، شرط أن يكون طابعه الفروسية. . . [١٧٢].

ومهما يكن من أمر، الشيء الأهم بالنسبة إلينا هو أن نحاول استخلاص المدلول الاجتماعي للعِيارة أو للفتوة. لقد سبق أن قلت: أن العلماء الذين جعلوهما موضوع دراستهم لم يغفلوا نوعاً من المظهر الاجتماعي في المؤسسة. ولكن يبدو لي، عند النظر إليها إما عبر ايديولوجيتها المتأخرة الخاصة بها، وإما كنوعٍ من الظاهرة الاجتماعية المستقلة بذاتها، إنهم لم يقدِّرُوا حق التقدير اهميتها، فجعلوها كشيءٍ ما ملفتٍ بالتأكيد، ولكنه مع ذلك، استثنائي قليلاً، وزائغ، في حين أنها تشكل برأيي قسماً مكملاً لمجملِ بنية وحركة المجتمع المديني في الإسلام الوسيط.

تكلمت أعلاه عن **العصبية** وعن دورها في المدن. ولكن إذا كان تداخل **العيارة والفتوة** قد بدا واضحاً فإنه يبدو لي أن الانتباه إلى تداخل هاتين اللفظتين مع لفظة **العصبية** كان أقل بكثير. وحمزة الأصفهاني هو الذي يدلنا بشكل واضح جداً على هذا التقارب، إذ أنه يرى أن مفتعلي الاضطرابات، العيارين، الخ هم «أهل عصبية»[١٧٣]. وهناك مؤلف متأخر، ولكنه يعود إلى مصادر أقدم، يقول على لسان إحدى شخصياته أنه كان عياراً، عضواً في

(١٧١) تشنر، في الإسلام، ١٩٣٧، ٥٥. ان ارتداء الثوب عادةً يعني ان لا خفاء كما يفعل «اللصوص» العاديون.

(١٧٢) القشيري، الرسالة، ٢٣.

(١٧٣) راجع رقم ١٣١.

عصبية[١٧٤]. ويقال عن الشيخ عبد الجبار، شيخ الخليفةِ الناصرِ أنه كان عظيماً في العصبية[١٧٥]. ويمكن الاكثار من الأمثلة، ولكني أعتقد أن الاستنتاج واضح لا شك أنه لا يُوجد تماثل مطلق بين العيارة ـ الفتوة والعصبية. ولكن يبدو أن العيارة ـ الفتوة هي المظهر المتقدم، الناشط، كما يمكن توقعه من مجموعات أكثر شباباً[١٧٦]، لظاهرة أوسع وأقل وضوحاً من العصبيات المدينية؛ وإن نحن كنا على حق، فإن هذا يعطيها بالتأكيد مدىً وسويةً تعلو على الانطباع الذي يمكنُ أن يتكون حتى الآن.

صحيح أن لويس ماسينيون[١٧٧] قد سبق وأعطى للعيارة ـ الفتوة مدلولاً أوسع مما أعطاه تشنر، وذلك حين رآها ردة فعلٍ طبيعيّة لنفسية المعدمين تجاه المجتمع الذي لا يتبناهم. لا أنازع في أن هذا الرأي يحتوي على نصيبه من الحقيقة. ولكنه يبدو لي مبسطاً جداً، وغير عادل تماماً. وهذا ربما يتأتى من أن ماسينيون قد نظر بصورة خاصة إلى العيارة ـ الفتوة البغدادية. في بغداد عملت أهمية البلاط، والشرطة والجيش والطبقات المالكة بالفعل على دفع العيارة ـ الفتوة، على الأقل قبل القرن الثاني عشر [الميلادي]، الى حدٍ ما ولو قليل، إلى هذا الدور المعارض يقوم به المعدمون تجاه ذوي الحظ والغنى. ولكن حتى في بغداد، كان هناك أعضاء في العيارة ينتسبون الى المهن النظامية المتوسطة. وبالتدريج شوهد أعيان يختلطون بهم، مما يثبت قوة جذبهم والمصلحة التي اخذوا يمثلونها في أعين هؤلاء الأعيان من أجل تكوين أنواع من التابعين والموالين لاستخدامهم في لعبة العصبيات. من باب أولى ان يتم الأمر على هذا المنوال في المدن التي كانت تفتقر الى قوة مسلحة حقة أو إلى الشرطة، أو في حال

(١٧٤) ابن قدامة، كتاب التوابين، مخطوط باريس ١٣٨٤ ١٠١° (طبعة من هذا الكتاب يعدها ج. مقدسي). تكلم سبط ابن الجوزي (مرآة الزمان، سنة ٣٩٨) عن محلة عاشت فيها الفتوة والعصبية.

(١٧٥) الذهبي، ذكرناه نحن في مشرقيات Oriens، V، ١٩٥٢، ص ١٨.

(١٧٦) ابن قدامة ١٠٢، يروي قصة مجموعة من الفتيان من بينهم احداث. الفتى الإيراني يذكر بالشباب (القشيري، ٢٣).

(١٧٧) ماسينيون مذكور سابقاً.

وجودها، عندما يستشعر السكان الأصليون سمتها على أنها شديدة الغربة عنهم، عندها قد يجد العيارون انفسهم واقعاً وكأنهم، العنصر الوحيد الفعال الذي يمكن لهؤلاء السكان الاعتماد عليه في بعض الأحيان.

ان هذه الفكرة الأخيرة سوف نوسعها بصورة أفضل عندما نكون قد أدخلنا عنصراً جديداً هو الرئيس[١٧٨]. فعلى رأس العيارين ـ الفتيان يوجد فعلاً زعيم يسمى، كما هو الحال بالنسبة الى الأحداث الشوام، بهذا الاسم. وهو يطلق على زعماء المجموعات من أنواع مختلفة جداً، عشائريين، مهنيين، عرقيين، طائفيين، وحتى، في المجال الأكثر ثقافة، على «المعلمين» في مطلق فرع من فروع الفن والعلم. والمقارنة بالأحداث توحي حتماً بالسؤال: هل رئيس العيارين هو رئيس البلد؟ نحن نعرف فعلاً عدداً كبيراً نوعاً ما من رؤساء المدن بحيث نستطيع التأكيد بأن كل مدينة في إيران كان لها رئيسها، منذ القرن الرابع /العاشر[١٧٩] على أقصى تقدير. إلا أنه ليس من اليسير أن نوضحَ بالضبط ماهية الوظيفة[١٨٠].

بالنسبة الى الحقبة السلجوقية، التي ربما تعتبر ذروة تأثيرهم، نحن نملك،

(١٧٨) رأس، سر (فارسي).

(١٧٩) لم يكن هناك مثلٌ أكثر وضوحاً، قبل ذلك. تكلم الطبري في الحقبة الأموية II، ١٥٨٠ عن رأس أهل مرو بشكل غير بيِّن وربما عَرَضاً؛ وهو نفسه، كشف في مناسبة خاصة (II، ١٤٨١ يراجع ١٠٤٦، ١٠٦١) ان زعيماً عربياً طلب من المدن الإيرانية أن يسموا الزعيم الذي يعينه لهم، والذي يكون لهم عنده صاحب العذر (المحامي). وأعطى ابن الأثير VII، ١٩٣ لأحد أعيان بخارى سنة ٥٧٥ لقب رئيس، ولكنه مؤلف متأخر ولا توجد أي شهادة أخرى لتؤكد عبارته.

(١٨٠) كان للرئيس عادة نائب، وهناك ذكر في نيشابور لـ دار الرئاسة (ابن فندق، ١٩٥). والرئيس هو واحد من الأعيان الذين يُستشارُون عادةً، مثل القاضي، والخطيب ونقيب العلويين وواحد أو اثنان غيرهم من قبل أمير يحرص على أخذ الرأي أو المساندة (البيهقي، تاريخ، طبعة مورلي ٢٣). وهو يشارك القاضي في قضاء المظالم (المقدسي، ٣٢٧). ومسؤولية الشرطة المحلية، المعترف له بها صراحة في الحقبة المغولية (حافظ أبرو، طبعة البياني، ١٥٧)، تبدو تماماً وكأنها كانت من صلاحيته دائماً، في تبريز (ابن الأثير، XII، ٢٢٨، ٢٨١، ٢٨٤، ٣٢٧) استقبل الرئيس المغول مع الوالي، والأمير والقاضي.

عن مملكة سَنْجَر، عدة شهادات لرؤساء(١٨١). ولكن المضمون الواسع والغامض قليلاً ما يسمح بالتفريق بين صلاحيات رئيس وبين صلاحيات مطلق حاكم، خصوصاً وأنه يبدو أنه يوجد الآن رؤساء تمتد صلاحياتهم لا على مدينة واحدة بل على مقاطعة بأكملها(١٨٢)، وأنهم كانوا على ما يبدو يعيّنون من قبل الأمير. وسِمَتُهم الأساسية تبدو جيداً، مع ذلك، بدلاً من أن تنبثق عن السلطة المركزية كما هو الحال بالوالي (خاصة السمة المالية) والأمير أو الشحنة العسكرية، وبدلاً من أن يؤخذوا، كما هو الحال بهذا الأخير من أشخاص غرباء، فإنهم يمثلون السكان المحليين وينبثقون عنهم، أو أنهم على الأقل يؤمِّنون الرابط مع هؤلاء السكان، وكما يقال الحوار في الاتجاهين. على كل يبدو أن الرؤساء الكبار عند سنجر الذين كانوا يسمى واحدهم «الأمير- الرئيس» يجب أن يميزوا عن الرؤساء الأكثر تواضعاً في المدن الذين يبدون أيضاً في وثائقها أقدم وأعظم شهرة.

ومهما يكن من أمر، إن رؤساء المدن هم بالتأكيد أعضاء في الارستقراطية المحلية. وكثيرون منهم في القرن الرابع/العاشر، كانوا أعياناً ذوي ثقافة عالية نوعاً ما أهلتهم لشرف أن يتراسل معهم أهل الفكر من أمثال الخوارزمي والهمذاني(١٨٣). والبعض منهم كان من الأشراف(١٨٤)؛ في النصف الثاني من

(١٨١) في مجموعة الانشاء، لمنتجب الدين بديع، عتبة الكتبة طبعة محمد اقبال، طهران ١٩٥٠. يراجع التحليل الثمين الذي قدمته آن لامبتون، إدارة امبراطورية - سنجر كما هي ظاهرة في BSOAS، XX، ١٩٥٧، ٣٦٧ - ٣٨٨ وخاصة ٣٨٣ - ٣٨٥.

(١٨٢) يراجع أيضاً ابن الأثير، XII، ١٢١ (آخر القرن الثاني عشر) «رئيس خراسان». ترجم اليعقوبي (التاريخ ١، ٢٠٢ - ٣) كلمة أصبهبذ الساسانية القديمة بكلمة رئيس، وترجم كلمة مرزبان بعبارة رئيس البلد.

(١٨٣) هراة، خوارزم (العاصمة)، نيشابور، سرخس، قم، سمرقند، طوس، دامغان، نسا بلخ، جدول بالرؤساء قدمه الأدب، وبعض التدوينات موجودة عند ج. وفييت، مناسج الحرير الفارسية، ص ٣٧ - ٤٠. حول رئيس تبريز ومراغة، ابن فندق، ٧٨؛ وحول رئيس الري، البيهقي، طبعة مورلي، ٢٣، ٤٣ - ٤٦، ٦٣٥ - ٩.

(١٨٤) قزوين، بحسب ناصر خسرو سفرنامه، طبعة شيفر، ٤؛ همذان بحسب ابن الأثير، X، ١٩٩ و٢٦٥، والنَسَوي، ٧٢. يراجع اعلاه حالتا حلب ودمشق.

القرن الخامس/ الحادي عشر، كان رئيس الري صهراً للوزير نظام الملك شخصياً(١٨٥)؛ في مطلع القرن التالي كان رئيس همذان، وقد وضع تحت التعذيب، قادراً بخلال عشرين يوماً، على أن يدفع، بدون أن يبيع أي شيء من أملاكه - تسعماية الف دينار(١٨٦). بل وحصل، ان تشكلت سلالات حقة من الرؤساء، كما في بخارى، في القرنين الثاني عشر والثالث عشر [الميلاديين]، أو أن تتقاسم بضع عائلات، وبقليل من المرونة أكبر، من دون العائلات الأخرى، صلاحية الرياسة، وأن تتعاقب في الوظيفة، وإن لم يخل الأمر من منافسات وخصومات(١٨٧). لا شك إذاً أن الرئيس كان يمثل، بمعنى من المعاني، الارستقراطية المحلية، أو فريقاً من هذه الارستقراطية، في مواجهة نظام الاحتلال العسكري للأمراء الذين كانوا أغراباً في أكثر الأحيان.

ولكن أيضاً ألا يستمد الرئيس قوته من دعم الطبقات الشعبية؟ في غنجة، قاد الرئيس، وهو تاجر كبير من تجار الحرير، رغم ذلك تمرد الفتيان الذي سبق أن تكلمنا عنه(١٨٨). في خُوي، على حدود أرمينيا، هناك عائلة من عائلات الرياسة أقصتها إرادة السلطان طغرل بك، لأنها أساءت استقباله، استعادت السلطة، منذ أن ابتعد الأمير التركي، بفضل تمرد الأهالي(١٨٩). في البيلقان، رغم الصعوبة في تقصي الحقائق وراء مسألة مسعود بن نامدار، مستوفي السلطان (حوالى ١١٠٠ م)، من الواضح أن الرئيس الذي يذكر لنا خلافاته

(١٨٥) ابن فندق، ١٩٨؛ حول رئيس سابق لهذه المدينة يراجع المقدسي، ٣٩٠.

(١٨٦) ابن الأثير، X، ١٩٩ و٢٦٥.

(١٨٧) الشهيرون برهان الدين في بخارى. حولهم يراجع الآن مقال او. بريتساك في Der Islam، ١٩٥٢، وأيضاً بارتولد، تركستان ٣٥٣ - ٦. في بيهق، العائلة العربية العريقة ابناء المهلب (ابن فندق، ٩٠ - ١٠١ يراجع ٧٢، ٧٨، ١٦٩، ١٧٢، ١٩٥، ٢١٢، ٢٢٣). بالنسبة الى همذان، يراجع أعلاه. في أصفهان، بنوفجندي يراجع بشأنهم اشتور، مقال مذكور في مقالنا الأول. في نيشابور أسرة الميكالي وهي عائلة نالت مجداً بشكل آخر في حكم السامانيين والغزنويين، وحولها تراجع دراسة سعيد نفيسي مطلع المجلد III من طبعته تاريخ البيهقي، وخاصةً ابن فندق، ١١٢.

(١٨٨) راجع رقم ١٥٨.

(١٨٩) سبط ابن الجوزي، مرآة الزمان، مخطوط باريس ٢٤ - ٢٥ (سنة ٤٥٤).

معه، كان مدعوماً من قبل جماهير المدينة[١٩٠]. كانت هذه المدن على أقصى الحدود الشمالية ـ الغربية لإيران، ونحن لا نملك أمثلةً بمثل هذا الوضوح في مكان آخر[١٩١]. حتى هنا لا يلزم من ذلك أن يكون رئيس المدينة شبيهاً برئيس العيارين المحليين[١٩٢]. من جهة أخرى ربما وجد في بعض المدن رئيس لكل طائفة ذات مذهب من المذاهب الفقهية ـ الدينية، وفي أكثر الأحيان يبدو أن يكون رئيس المدينة هو رئيس الطائفة الأكثر عدداً: وهذا يعني أساساً وجود رئيس يمثل أوساط الفقهاء، والأعيان السنيين من المدرسة السائدة بدلاً من عامة الشعب[١٩٣]. ولكن لا يوجد هنا تناقض بالضرورة: فعندما كان هؤلاء يحتاجون إلى قوة مقاتلة، نظراً لعدم وجود فرقة عسكرية دائماً، وحتى عندما توجد، وفي أحيان كثيرة، عندما يتطلب الأمر تفشيلها[١٩٤]، وعندما لا يُسْمَعُ عموماً ذكرٌ، لا للشرطة ولا لأي نوع آخر من التنظيم الميليشياوي المديني، فإن من الواجب عملياً أن يكون عنصر العيارين، بفعل حركة الموالي والاتباع أو غير ذلك، وراءهم وبالتالي أن يدفعهم بتأثيره[١٩٥].



---

(١٩٠) كلود كاهن وف. مينورسكي المجموعة ما وراء القوقاسية لمسعود بن نامدار في المجلة الآسيوية JA، ١٩٤٩. انظر أيضاً حالة المستعمرة ـ الجمهورية القديمة العربية «باب الأبواب»، في مينورسكي. تاريخ شروان و دربند، كمبريدج، ١٩٥٨. ص ١٢٢.

(١٩١) الري سنة ١٠٩٢ [م] (الراوندي، راحة الصدور، ١٤٠) وقزوين في نفس الحقبة (ابن الأثير، X، ٢٢٧). في مرو كان للرئيس، شيخ الإسلام، أَوْبَاشُه (ابن الأثير XII، ١٠٤).

(١٩٢) لا نستنتج الكثير من أن عماد الدين، خريدة، مخطوط، باريس ٣٣٢٧، ٨٣ْ، عَرَف في محلةٍ معمورةٍ عراقيةٍ رئيساً شاطراً.

(١٩٣) حول رؤساء «المذاهب» يراجع پدرسن في الموسوعة الإسلامية مادة مسجد. بالنسبة الى مرو يراجع أعلاه. بالنسبة الى اصفهان، اشتور م.م. وابن الأثير، XII، ٧٩، مقارن بالنسوي، ٧٠، ٧٥، ١٣١، ١٣٦، أحدهما يقول: رئيس الشافعية عن رجل يسميه الآخر باختصار رئيس المدينة؛ هراة، ابن الأثير، XII، ١٤٨؛ الري، مثله، XII، ١٠٠؛ نيشابور، مثله، X، ١٥٤؛ خوارزم، مثله، XII، ١٠٤؛ كان آل برهان الدين رؤساء الاحناف.

(١٩٤) اعدم سَنْجَرُ رئيس شيراز (ابن فندق) كما فعل بالاك برئيس حران.

(١٩٥) لا يوجد رئيس في بغداد، وهذا أمر مفهوم، فهي مدينة الخليفة والأمراء والسلاطين. ولكن =

إن استنتاجنا المؤقت هو إذن، أنه إذا كان العيارون الإيرانيون ظاهراً من دون ملاك يوازي في رسميته ملاك الأحداث الشاميين، فإنه لا ينتج عن ذلك، في الواقع، وفي أغلب الأحيان، انعدام التلاقي بين عملهم الذاتي وعمل العناصر الأخرى من السكان المدينيين، وذلك بمقدار ما يعبر هؤلاء عن مقاومتهم للحكم المركزي الأجنبي. إن اللقاء لم يكن ثابتاً دائماً، وقد يحدث العكس فتكون هناك حقبٌ تعمل فيها «طبقة ضد طبقة». ولكن تكاثر اللقاء يوسع مع ذلك مدلول الظاهرة الاجتماعية للعيارين، ويقرّبهم في هذا الشأن من الأحداث.

وبالتأكيد نستطيع حتى أن نتساءل ـ لأن كلمتي أحداث وفتيان تعنيان لغوياً ذات الشيء تقريباً ـ إذا كان الأمر لا يتعلق في الواقع بشيءٍ واحد في ظل التنوعية الاقليمية للتسميات. صحيح تماماً، ان الفريقين يستجيبان جزئياً لاحتياج متماثل، وإنه توجد بينهما مشابهات كثيرة، وان لم توجد على كلٍ مماهاة، في الظاهر. فالفتيان يمثلون تنظيماً جسمانياً (غير مهني) عفوياً، له مذاهبه المنبثقة تدريجياً عن ممارسته وعن ايديولوجيته؛ وحتى الآن لم يذكر أحد مثلَ هذا عن الأحداث بالذات. إلا أن السؤال يُطرح حول معرفة إمكانية وجود نوع من التداخل بين الشيئين، أو وجود نوع من الالتباس العرضي في التعابير. ويمكن العثور على أمثلة من روايات يتداخل فيها وبآنٍ واحدٍ الأحداث والعيارون الفتيان، بدون أن يكون التمييز بينهما واضحاً دائماً[١٩٦]. في الشام، توجد رواية تتعلق بشاعر من القرن الثاني الهجري أشار في حمص الى فتيان بدا أنهم شكلوا

---

= يوجد رؤساء أحياء؛ ـ وفي الأصل كان لكل مجموعة عرقية رئيس (اليعقوبي، كتاب البلدان، ٢٤٨).

(١٩٦) في حرّان سنة ٣٥٢/هـ قام تمرد شجّعه التجار ضد المكوس الحمدانية. في بادىء الأمر انتصرت سلطة الحاكم، وهرب العيارون؛ ثم تهاوت سلطته وترك المدينة، وطبق العيارون السلطة على الأهالي. في سنة ٣٥٨، جاء أمير جديد أبو تغلب، فلاقى بعض المشقة في فرض الاعتراف به فاقتاد معه (كرهينة؟) بعض الأحداث؛ في القرن التالي وقعت المدينة تحت سلطة البدو النميريين، وبدأ الأحداث يساندون هؤلاء البدو ضد من تبقى من معتنقي الدين الحراني القديم (ابن الأثير، VIII، ٤٠٦ ـ ٦، ٤٤١، ٤٤٨).

بالفعل مجموعة متضامنة من نوع لا يعزى إلى الأحداث عادة؛ على كل حال لا يمكن تزكية المؤلف بشكل مطلق، حيث كان ايرانياً من بغداد، يكتب في القرن الرابع/العاشر[١٩٧].

تكلم ابن عساكر، وهو دمشقي، بمناسبة شخصٍ عاش في حوالى السنة ٣٠٠/هـ تقريباً عن رجلٍ من الفتيان قاطعي الطرق، معروفٍ تماماً اشتهر بجرأته، وفروسيته، وكرمه تجاه الفتيان والصعاليك، وقد وَجَدَ احدُ الشعراء ملاذاً عنده ورافقه في إحدى المغازي لاختطاف جاريةٍ جميلةٍ من معلمها[١٩٨]. من جهة أخرى، وُجِدَتْ في الشام في القرن الثاني عشر [الميلادي] جمعية من النبوية، تحولت الى مناهضة أهل البدع، ولكن اسمها قد يكون قد عُرِف في العراق في القرن العاشر[١٩٩]، وهو يتطابق في جميع الأحوال مع اسم إحدى حركات الفتوة التي ورد إسمها بمناسبة الاصلاح الذي أجراه الناصر. وأخيراً هناك ذكر للفتيان في الشام في القرن الثالث عشر، إنما بعد الحركة الاصلاحية التي حاول الناصر بها أن ينمي الفتوة كمبدأ التفاف حول الخلافة، فأعطى أمير كل دولة حق الرقابة على فتوته الاقليمية[٢٠٠]؛ هذه الإشارات لا تثبت بشكل قاطع عدم انشاء فتوات بعد الحركة الاصلاحية المذكورة، رغم أن طلب انتساب الأمراء يبدو أكثر بداهة خصوصاً إذا كانت لديهم أي نوع من الفتوة. بالمقابل لقد رأينا[٢٠١] أن الروايات المتعلقة بالأحداث في دمشق توحي بظهور نوع من التعارض هناك بين بعض العناصر الشعبية المنعوتة، عشوائياً بالفتوة أو بالعيارية، وبين الأحداث بالذات، المفتوح باب الانتساب إليهم أمام الطبقات الاجتماعية العليا، والذين يشكلون مؤسسة قد تكون أقرب لأن تكون رسمية. هذا التمييز يفقد حتماً من قوته حينما يكون الأحداث ذوي توجه ديمقراطي

(١٩٧) الأغاني، II، ١٢٠.

(١٩٨) ابن عساكر، تاريخ دمشق، طبعة أولى، II، ٣١٣.

(١٩٩) ابن جُبير، ٢٢٣، ٢٤٠؛ ابو فراس، حياة سِنان، في سان ـ غويار، زعيم كبير من زعماء الحشاشين في المجلة الأسيوية، ١٨٧٧ ـ ١، ٤٤٨.

(٢٠٠) حول هذا الاصلاح وحول هذه الاشارة، يراجع مقالنا الثالث.

(٢٠١) قارن بما ورد في المقال الأول.

وتمردي أو بالعكس حينما يكون العيارون المتحدون مع «البورجوازية» من ذوي الميول الاستقلالية: فهو يدل، مع ذلك، على فرقٍ أوليّ وعلى أصالة تتعلق بالتصور. وإذا أمكن أن يكون هناك تسلل وتأثير، واستجابة لمقتضيات متقاربة، فإنه يتوجب علينا حسب ما اعتقد أن نميّز مجالاً شامياً ـ جزرياً للمدن ذات الأحداث عن المجال العراقي ـ الإيراني لمدنٍ ذات فتيان ـ عيارين.

## III

إن الصورة التي سبق وقدمناها(٢٠٢) عن الفتيان العيارين، تصلح بشكل خاص، للحقبة التي تمتد إلى حوالى القرن الحادي عشر [الميلادي]. بعد هذا الحين، وحتى حوالى القرن الرابع عشر، حصلت لهم، في مظهرهم، وإلى حدٍ ما في طبيعتهم بعض التغييرات، لا يخدم عرضُها المفصلُ غرضَنا الحاضر، ولكن من الضروري إبراز توجهها، حتى تَتِم معرفة التنوعات التي قد يصادفها القارىء في التوثيق، ومن أجل تحذيره ضد التباسات الحقب(٢٠٣). هذه التغييرات ترتبط أساساً بالجهد المبذول من أجل تحديد أيديولوجية الفتوة، جهدٍ يُعزى بذاته ـ على ما يبدو ـ جزئياً الى الأهمية المتنامية والى التوسع الاجتماعي في تجمعات الفتيان ـ العيارين. وهذا الجهد لا يعود الى الفتيان مجتمعين، بقدر ما يعود الى بعض الأفراد أو الأوساط الاجتماعية التي انجذبت إلى الفتوة، لأنهم وجدوا فيها عنصرَ إجابة على أسئلة خاصة ذاتية لا تتطابق بالضرورة مع اهتمامات كل الفتيان. وكان من المحتم إجمالاً أن يحدث تلاقٍ بين حركة ارتقاء أخلاقي للفتوة ضمن النخبة من الفتيان، من جهة؛ وبين حركة استيعاب للفتوة ضمن المثال الاسمى للأوساط الخارجة، منذ البداية عن الفتيان من جهة ثانية. وأهم هذه الأوساط هو وسط الصوفيين أو بعض أوساط الصوفيين. في الحقبة التي توصلنا إليها، من المعروف تماماً أن الصوفية، التي ظلّت لمدة طويلة، موضع شبهة لدى فقهاء الاسلام، أخذت تستجلب الاعتراف بها بأنها قابلة لأن

(٢٠٢) تراجع مجلة ارابيكا، ١، VI، ص ٢٥ ـ ٢٦.
(٢٠٣) من أجل تفصيلات أوسع وكل الاحالات يراجع تشنر، مرجع مذكور سابقاً.

تندمج ضمن «ارثوذوكسية» أصولية، تطورت من جهتها بحيث تستطيع أن تفهمها بصورة أفضل، وبذات الوقت أخذت الصوفية الفردية تتحول الى صوفية تجمعات أو على الأقل إلى صوفية حياة جماعية. والاتصالات بين كثير من الصوفيين والطبقات الشعبية جعلتها مفتوحةً على تجارب بعضها البعض. وأصبح من المفهوم أنْ يستطيع صوفيون أن يجدوا في التضامن المادي والأدبي بين الفتيان مبدأ تنظيم كما يجدوا بذات الوقت جامعة مثالية للطوائف الناشئة، وأنْ يمكن استخدام الفتوة كموضوع لتأمل المتصوفين[٢٠٤]؛ وربما كانت القرابات واضحة بشكل خاص في حالة هذه الملامتيات التي وضعت نفسها عمداً خارج نطاق السُنَن البشرية[٢٠٥]. من جهة أخرى، في هذه الحقبة من الاضطراب الديني، شعر الفتيان بالحاجة إلى دمج فتوتهم ذات النجاح الناقص على الصعيد الاجتماعي، ضمن سلوك مؤمنٍ واعٍ، وإلى حدٍ ما، من أجل التقرب إلى الله. عندئذٍ نشأت هذه الكتابات المخصصة للفتوة[٢٠٦]، والتي سوف تتتالى طيلة عدة قرون مطبوعة بهذه السمة العامة تقريباً وهي عدم التطلع إلا إلى فكرة الفتوة، وما معها من سوابق تاريخية أُلِفَتْ حولها، ومن بعض الطقوس التي تُظْهِرُها،

(٢٠٤) كما فعل الحلاّج قليلاً في الماضي، يراجع ماسينيون، اخبار الحلاج، طبعة ثانية، ٤٣، الطواسين، VI، ص ٢٠ ـ ٢١ والديوان، II.

(٢٠٥) حول هذه المسألة التي نوقشت في الماضي من قبل ر. هارتمان (في Der Islam وZDMG، وكلاهما سنة ١٩١٨)، وتشنر (Der Anteil des Sufesmus an der Formung des futuwwa — ideals) في Der Islam، ١٩٣٧) يراجع الآن أبو العلا عفيفي، الملامتية والصوفية وأهل الفتوة، القاهرة ١٣٦٤/هـ ـ ١٩٤٥/م، الذي حاول، حسب ما اعتقد عن حق، إن يعكس حدود المشكلة، وان يبحث عن تأثير الفتيان على بعض الطوائف من الصوفية. وحول السمة العلمانية السابقة وايضاً الكاملة عند الفتوة، تراجع شهادة البيروني، التي درسها تشنر، م.م. ص ٦٩ وما يليها.

(٢٠٦) وأقدمها هي كتابة السلامي (حوالى ٤٠٠/١٠٠٠)، طبعة تشنر في دراسات إسلامية... جوهاني بيدرسن سبتياجيناريو، ١٩٥٣)، حيث تتبعها فصول في الفتوة في الكتب الأعم حول التصوف والمروءة للثعلبي (مخطوط من سنة ٤٣٠/١٠٣٨)، لابن جعدوية، مقدمة الى الوزير نظام الملك (طبعة تشنر في، وثائق اسلامية غير منشورة، الكتاب التذكاري، ر. هارتمان، ١٩٥٢) وللقشيري، طبعة ر. هارتمان، القشيري... والصوفيون (المكتبة التركية، ١٨).

على ان لا نضع أنفسنا على الإطلاق في مواجهة مجموعة أصيلة من الفتيان غير الصوفيين. من هذا نشأت هذه الكتابات الغريبة جداً بين فتيان الحكايات التاريخية من جهة وبين مؤلفات الفتوة، من جهة أخرى، حيث نجد صعوبة كبرى في التعرف عليها حتى أننا نرفض أحياناً الاعتقاد بأن الامر يتعلق بذات الشيء. ومع ذلك يجب أن لا نسير بهذا الانطباع إلى حد انكار أن الشكلين قد كانا بالضبط وجهين لواقع واحد. لقد كان مؤلفو الكتب النظرية في أغلب الأحيان أسياد مجموعات الفتيان الرسمية الأصيلة، ولا شيء يسمح بالظن أن هذه الكتب لم تقبل كما هي من «فتيانهم». ببساطة إن ما كتبوه كان من أجل تنشئة الفتيان أو من أجل الدعاية الخارجية لصالح الفتوة، وليس من أجل العمل اليومي المعروف تماماً من الجميع.

ليس لنا أن ندرس بشكل أوسع، من وجهة نظرنا الحاضرة، أيديولوجيا الفتوة هذه، التي تبنت حتى الكلمة الأكثر إفساداً وهي العيارة (عياري في الفارسية)[٢٠٧]: انما علينا ببساطة أن نذكر أن التسويق الشعبي الذي قامت به من أجل نشر هذه المفاهيم بشكل محبب يساعد على رفع نوع الحظر الذي استطاع حتى ذلك الحين أن يلقي بثقله عليها في بعض أوساط الأرستقراطية والأصولية. وبعد إمعان النظر يتبين أن الصفحات المعروفة حيث يهاجم ابن الجوزي الفتيان[٢٠٨] لا تشكل على الإطلاق هجوماً على الفتوة، ولكنها بالعكس وفقط جهدٌ من أجل الإيحاء بأن تصرف الفتيان الأفراد هو نتيجة انحراف عن الفتوة الحقة، وهو نوع من الدجل. فهو يأخذ عليهم بشكل خاص السرقة والقتل من أجل قضايا الشرف (قضايا الجنس). وآخرون يتهمونهم بالانحراف الجنسي[٢٠٩]. من هذا الموقف قد يمكن أن ينتج باستمرار معارضة للفتيان، ولكن

---

(٢٠٧) هكذا فريد الدين العطار، في مواجهة «العيارين قاطعي الطرق» وضع «العيارين في الطريق الى الله» وامتدح عيارتهم كمرادف لفتوتهم (التذكِرة، طبعة نيكولسن، I، ٧٤، ٢٩٤، ٣١٢).

(٢٠٨) تلبيس ابليس، طبعة القاهرة، ١٣٤٠/هـ ص ٤٢١ ـ ٤٢٢.

(٢٠٩) يراجع رقم ٢١٨.

قد تتولد منه أيضاً فكرة الضبط، فكرة إصلاح هذه الفتوة باسم فتوة عليا.

ضمن هذا الإطار الجديد حدث، في آخر القرن السادس/الثاني عشر وفي مطلع القرن السابع/ الثالث عشر، الاصلاح الذي أجراه الخليفة الناصر. فقد كان هذا الخليفة شخصية استثنائية حقاً، فحاول أن يجعل من الخلافة، ضمن ظروف الحياة السياسية في عصره، مؤسسة عليا ذات غصون موزعة في الاسلام، وأن يستخدم ما يمكن في كلٍ منها أن يساعد على تقوية سلطة لا يستطيع العنصر العسكري ـ رغم إعادة تكوين جيش ـ أن يقدم لها أبداً تفوقاً حقاً. وهو الرجل ذاته، الذي عمل من أجل محاولة التقريب في شخصه بين الشيعة والسُنة، ومن أجل أن يحصل بالتالي على الاعتراف له بأنه ناقل التراث، من قبل فقهاء المذاهب الأربعة الأصولية، بل وعلى الاعتراف له بأن الرئيس «الروحي» (النظري) للحشاشين، كما أراد أن ينظم الحسبة، وجعل من سلك الصوفية السهروردية، نوعاً من السلك الرسمي، وانتسب أخيراً وهو شاب الى الفتوة البغدادية[٢١٠] متصوراً على ما يبدو مشروعاً مزدوجاً: ضبطها من جهة، ثم توحيدها، والاحاطة بها، ضمن منظور ارتقاء اخلاقي، ومن جهة أخرى حاول أن يستخدم من أجل تقوية حكمه، روابط التضامن القوية الموجودة داخل مجموعات الفتيان[٢١١]. وبذات الوقت جرَّب أن يوسع عمله ليشمل الأمراء

(٢١٠) كلود كاهن، مذكرة حول بدايات فتوة الناصر في مشرقيات Oriens.

(٢١١) بعض المؤلفين الشيعة (امثال مؤلف كتاب عمدة الطالب)، يميلون الى فتوة الناصر بسبب ميوله الشيعية، انما يمكن القول فقط أن الاحترام السائد في الفتوة تجاه علي، الفتى الأول (بالمعنى الكلاسيكي) يمكن أن يستغل بمعنىً شيعي، وإن الميل الى ربط السياسة بالفتوة وبالصوفية، تحت إدارة الخليفة تقربنا من مناخ الإمامة الشيعية؛ إنما يتعلق الأمر هنا بتوجهٍ عامٍ في الاسلام في تلك الحقبة، التي تعطي الدول التركية عنها بشكل خاص بيانات متنوعة. وحضور سلمان في أسانيد الفتوة. وهو شخص محسوب تاريخياً على علي، لا يدل الا على انتشار صيته، بشكل طبيعي وخاص في الوسط الحرفي والعراقي الإيراني، لأنه كان من أصل فارسي. ووجود البويهي أبي كاليجار، اذا لم يكن مجرد تخيل لاحق، قد يذكر بموقف هذا الأمير، ولا يدل على إمامية الفتوة التي تكرم، فضلاً عن ذلك، أبا مسلم. والأمر المؤكد هو أن الفتوة، وبالضبط لأنها فوق الفرق، تُعدُّ للتوفيقية [بين المذاهب] التي كان يزرعها عموماً التأثير الإيراني التركي أيام الناصر. وربما اختلقت بعض الاسناد لهذا الغرض.

المسلمين المجاورين، وذلك بإعطائهم لقب الفتوة الذي جعلهم «ابناءه بالعمادة»، كما جعلهم بذات الوقت رؤساء الفتيان كلٌ في أراضيه[٢١٢].

وهناك بعض الشهادات حول مثل هذه التولية للأمراء حُفِظَت، وكَشَف عنها، منذ قرن مؤرخٌ لم يكن يعرف شيئاً آخر غير الفتوة[٢١٣]. فقد رُغِب، من بعده، برؤية الفتوة، ولمدة طويلة، كنوع من احتراف الفروسية (وكان من الأولى القول بأنها نوع من «الرابطة»). واتضح الآن كم كانت هذه الرؤية مغايرة، وكم كان ما بدا في فتوة الناصر من مظاهر الفروسية، ثانوياً في ذاته، وكم كان بالنسبة الى الفتوة الأصيلة، مضلِلاً. وبالنسبة إلى غرضنا الحاضر المهم ليس هو دراسة كل تفاصيل وسمات سياسة الناصر، بل ما نتج عنها بالنسبة الى الفتوة عموماً وإلى المعرفة المتاحة لنا عنها.

لقد ولّدت سياسةُ الناصر فعلاً أدباً للفتوة متجدداً، لدينا بعض عيِّنات منه؛ قبل كل شيء مؤلف ابن عمّار، وهو مرجع تنظيمي وحقوقي في هذا الشأن[٢١٤]. ولا يوجد سبب يحملنا على الافتراض بأن معظم التفصيلات ـ ذات السمة الأقل تنسيقاً والأقل خُلُقية ـ التي يقدمها لنا حول تنظيم مجموعات

---

(٢١٢) حول هذه النقطة، يعتبر النص الأساسي، المهمل حتى الآن (مع ذلك يراجع مذكرة للشيّال في طبعته للمقريزي الذهب المسبوك ص ٧٨) نصُّ ابن واصل، مُفرِّج، سنة ٦٠٧/ ١٢١٠ حيث ورد أن الخليفة كتب الى الأمراء أن ينهلوا من مناهل الفتوة، وان يرتدوا سراويلها، وان ينتسبوا إليها وأن يعملوا كي تنهل الرعيةُ من منهلها وأن تلبس لبوسها: وهكذا فعلوا.

(٢١٣) هامر ـ پورغشتال، في المجلة الأسيوية، ١٨٤٩.

(٢١٤) بسط مَدَد التوفيق (طبعة هـ. پيريس، الجزائر، ١٩٤٨) لابن عمار، كان دُرِس أولاً من قبل ثورنيغ في: *Beiträge zur Kenntniss des islamischen Vereinswesens, 1913*؛ ولكن پ. كاله وحده هو الذي بيّن في مقال في: Festschrift G. Jacob, 1932 أن الأمر يتعلق بكتابة رسمية من حلقة الناصر؛ وقدّم الآن ترجمة محسنة للأجزاء الأساسية في النص؛ Die Futuwwa - Bündnisse des Kalifen an Nāsir في Opera Minora، ١٩٥٦.
ويُحث فتوةُ الناصر أيضاً في كتاب الخرتبرتي الذي حلله تشنر في إسلاميكا V، ١٩٣٢ وفي رسالةٍ للسهروردي مشوبة أكثر بالصوفية (يراجع ن. شاغاتاي: الفتوة ................. I Futuwet-ahi وII، وخاصة II ص ٦٥ وما يليها). يجب أن نلاحظ ان ابن عمار، مثل ابن الجوزي هو حنبلي.

الفتيان، لم تكن سابقاً صالحة بالنسبة إلى العصور السابقة، حيث هناك مجال لبعض التحقيقات الممكنة. بالطبع إنّا لا نجد فيه أياً من «التجديدات» التي أثارت ضده المتمسكين بالأخلاق والتي ندد بها بشكل خاص أمرٌ خليفيٌ في سنة ٦٠٤/هـ حيث فرضت عقوبات استبعادية[٢١٥] طردية. ولكن التفريعات داخل التنظيمات العامة[٢١٦]، ووجود نوع من المحكمة المستقلة، وأساليب الانتساب والرعاية هي ظاهرياً أشياء قديمة. ويستخرج من هذا، من جهة بوضوح خاص، روح التضامن فيما بين «الرفاق»، ووجود مرسم ذي سمةٍ تعليمية. والمشروب والسراويل كانت من قبل[٢١٧] ثابتة، وليس الزنار على ما يبدو. والغريب عدم ورود ذِكرٍ لألعاب البندق والحمام، والتي هي مُثْبتة بانتظام، مع ذلك، في مكان آخر باعتبارها مرتبطة بالفتوة والفتيان[٢١٨]، لقد افتتح الناصر بنفسه نشاطه في الفتوة بإعادة تنظيمٍ احتكاري حصري لتربية الحمام وإرساله[٢١٩]. والحياة لم تكن بكاملها جماعية، ولكن الفتيان كانوا يمتلكون أماكن من أجل حفلاتهم، وكانوا يتناولون فيها وجباتهم عادة، ضمن عقلية

---

(٢١٥) ابن الساعي، طبعة مصطفى جواد ص ٢٢٧ وما يليها، درسه ب. كاهلي: Die Futuwwa. وكان المخالفون يحرمون من سراويل الفتوة (تنزيل الرتبة، الطرد).

(٢١٦) تشنر، الفتوة. . . ١٩٥٦، ص ١٣٩ ـ ١٤٠. تميزٌ بعض الكتب الفارسية من مجمل الفتيان «محاربين»؛ ولكن يبدو أن الأمر يتعلق، بصورة أولى، بتمييز اخلاقي أدبي، أكثر مما هو تنظيمي.

(٢١٧) يراجع ابن الجوزي، تعبير مذكور.

(٢١٨) لقد نعت سفيان الثوري قوم لوط بالحيوانات كما ذكر البيهقي، واورد الدميري، طبعة القاهرة، 463, I, 1330، حول تهمة اللواط، المعتادة ضد تجمعات الرجال، يُراجع أيضاً (بالنسبة الى حقبة ادنى) Thorning، ص ٣٤.

(٢١٩) كلود كاهن، مقال مذكور، ابن الفوطي، طبعة جواد وب. اناستاز ماري الكرملي، ص ٢٥٧، يذكر المؤلف نفسه في عدة مواضع اطلاق الحمام والطيور الى الخليفة. وهناك كتاب خاص حول الحمام قد وضع من اجل الناصر وضعه أبو الحسن بن مُلاعب الفوارس البغدادي (سنداً لبْجُوْرْكْمان: Beitrage.....p.83) حول سباق الحمام، غولدزيهر 70, II, Much. Studi (ترجمة فرنسية. ٨٣.)، وهو يشير الى ممنوعات الخليفتين المهدي والمقتدي، وترذيل مربي الحمام في الشريعة الاسلامية مثلما في الشريعة اليهودية (استبعادهم عن الشهادة امام القضاء). بالنسبة الى البندق، يُنظر الى ابن الطقطقي، الفخري طبعة درنبورغ ص ٤٣٤.

تضيافية متبادلة، كما الفعل الذي يرص وحدتهم الإيمانية؛ وكان للنشاط «الرياضي» أيضاً، وإن قل عمقه الواعي، أثراً جماعياً(٢٢٠) أيضاً. وقُبِلَ العبيدُ في الفتوة، والحائكون (وهي مهنة ممتهنة اجتماعياً) والمخصيّون، واستبعد عنها فقط الأفراد ذوو المهن المشينة أو التي تقتضي ارتكاب المعاصي ضد الإسلام: كالمشعوذين (بني ساسان المشهورين)، وبائعي الخمور، والعاملين في المكوس، الخ(٢٢١). ولا شيء يحمل على الاعتقاد، في هذه الحقبة، بأن الانقسامات داخل الفتوة تتطابق مع أي نوع من التقسيم المهني(٢٢٢)، بالرغم من التأكد أن عملية الانتسابات قد يمكن ان تكون، وإنما حتماً قد قرّبت بين أعضاء من ذات المهنة؛ وبعض هذه التفريعات قد يمكن أن تكون قد انفصلت بفعل مسائل معتقدية، (= أي بفعل المذاهب)، دون أن يكون في هذا الواقع اعتراض على إنتمائهم إلى الفتوة المشتركة(٢٢٣). وأخيراً، إن مسودة الأنظمة التي نقلها ابن عمار بصورة خاصة تدل حتماً على تنظيم دقيق ورفيع. ما هو مقدار النجاح الفعلي للإصلاح الذي قام به الناصر في حياته، من الصعب الإجابة على ذلك. أن تكون الانتسابات قد تكاثرت في الأرستقراطية الحكومية فهذا أمر مفروغ منه، ونحن نعلم عنه بعض الأمثلة(٢٢٤)، دون أن نستطيع التثبت إذا كان قد نتج عنه بعض التغيير في تصرف المعنيين، أو أنهم لم يروا فيه أكثر من معاملة شكلية مربحة. أما عن الانضباط في سكان بغداد وهل حقق بعض النجاح فهذا ممكن، ولكن

---

(٢٢٠) ادناه ذات الرقم.

(٢٢١) تورنيبغ، ص ١٩٤، سنداً لابن عمار.

(٢٢٢) ولامع التنظيمات الخمسة للفتوة السابقة على الناصر والتي يهاجمها ابن عمار وهي الرحّاسية، والشوحانية، والخليلية (الخالدية؟)، والمولدية، والنبوية.

(٢٢٣) من المؤكد ان المفاهيم المختلفة للمجموعات المتنوعة من الفتوة يجب أن تنعكس في الأساتيذ التي صنعتها لنفسها، وحولها يراجع بشكل خاص ماسينيون مقال مذكور في كليو [آلهة الفنون] الجديدة؛ فبحسب ماسينيون، تقوم في مواجهة فتوة سلمان [الفارسي] فتوة اكثر ديمقراطية تضم المهن المسترذلة تحت رعاية دامري؛ هذا التفريق المستوحى، حسب ما يبدو لي، من توثيق يعود الى الحقبة العثمانية، لا يبدو في نظري ذا مدى عملي، في جميع الأحوال، بالنسبة إلى الحقبة التي ندرسها، ولكن السؤال يبقى مطروحاً، ولا تمكن معالجته هنا.

(٢٢٤) كلود كاهن، مقال مذكور سابقاً.

هذا يمكن أن يعزى أيضاً إلى السهر البالغ وإلى تحسين مصلحة الاستخبارات عند خليفة يبدو أن التراث قد استعاد منه بعض السمات التي كانت تعزى بهذا الشأن في ألف ليلة وليلة إلى هارون الرشيد. وفي ظلّ الخليفتين الأولين اللذين عقبا الناصر واللذين بقيا متنبهين للأشياء التي تتعلق بالفتوة، ظلت هذه، في بغداد، أمينةً في الظاهر لما فعله الناصر(٢٢٥). ولكن في الحقبة الصعبة لآخر خلافة بغدادية، قبل الاجتياح المغولي، تذكر لنا الكتب اضطرابات جديدة قام بها العيارون خاصة سنة ١٢٤٦/٦٤٨(٢٢٦). من المؤكد أن الإصلاح الناصري، مهما كان أصيلاً، فإنه لم يقطع من الجذور الشروط التي صنعت العيارين في القرون السابقة.

خارج العراق، في البلاد الإسلامية العريقة في الشرق، من الأيوبيين الى الغوريين، سارع معظم الأمراء الحريصين على قيام علاقات طيبة مع ما تمثله الخلافة إلى الانتساب(٢٢٧)، وبعد الناصر أيضاً شوهد الخوارزمشاهي جلال الدين منغوبرتي يدخل الفتوة لكي يكتسب مصالحة الخليفة له أمام الضغط المغولي(٢٢٨). ماذا نتج عن ذلك بالنسبة إلى الفتيان المحليين من القِرْعَة السابقة؟ نستطيع فقط القول بأنه في سوريا حيث قلّما وجد منهم، فقد بذلت جهود ولا شك من أجل تنظيمهم(٢٢٩). ويكون من المجازفة الاعتقاد ان التوحيد المركزي للفتوة كان له تأثير كبير عملياً، حتى ولو بصورة مؤقتة.

---

(٢٢٥) ابن الفوطي في مواطن كثيرة؛ يقول ابن الاثير في الكامل XII، 231، عن شخص معروف من هذا المؤلف على انه واحد من اعيان الفتوة الكبار، انه اشتهر بعصبيته تجاه الناس. ويذكر ابن الفوطي نقيباً في الفتوة سنة ٦٢٦/هـ.

(٢٢٦) ابن الفوطي ص ٢٥٤.

(٢٢٧) جزئياً ومنذما قبل ٦٠٤/هـ، مما يعني انه يجب عدم اخذ الامر الخليفي في هذه السنة كفعل استيلاء على السلطة؛ فقد تم هذا الاستيلاء بتاريخ سابق. يراجع كلود كاهن. مقال مذكور.

(٢٢٨) كلود كاهن. مقال مذكور سابقاً.

(٢٢٩) انظر اعلاه، المقال الثاني، باختصار، بعض الحالات الممكنة من الفتوة الشامية السابقة على عهد الخليفة الناصر. في العصر البويهي، في دمشق، كان هناك قاض للفتيان (ابو شامه، ذيل ص ٣٣-٦٩)؛ سنداً لسبط ابن الجوزي، مرآة ص ٤٢٢، عن امرأة قتلت قاتل ابنها قال رئيس شرطة دمشق ما معناه: «يجب ان نشرب نخب الفتوة من اجلك». وتضمن =

وأدى الاجتياح المغولي بالطبع، وفي كل مكانٍ وصل إليه، مع هذا التوحيد، إلى تحطيم الفتوة الارستقراطية التي أنشأها الإصلاح الناصري وأعاد بالتالي عملياً الشروط السابقة لنشاط العيارين في بغداد الممزقة الفقيرة بفعل الخانات، ظهر العيارون تحت إسم الشطار[٢٣٠] وربما تحت إسم جُمْري[٢٣١]. وطالبت العائلة العلوية ألمَعِيّة، التي ربما أعطاها الخلفاء المتأخرون امتيازَ منح ثياب الفتوة في بغداد رَدَّ هذا الامتياز إليها أيضاً في القرن الثامن/الرابع عشر[٢٣٢]؛ ولكن هناك ذكر لزعيمين آخرين: ابن الحماس والتاج الكافاني اللذان أعدِما سنة ١٢٧٨/٦٧٧[٢٣٣]. في إيران لعب العيارون دوراً كبيراً في هراة غداة الغزوات الاجتياحية المغولية الرهيبة[٢٣٤]؛ ولا بد من استقصاء يجب إجراؤه من أجل تتبعهم في مجمل المدن الإيرانية أطول مدة ممكنة، تحت اسماء متنوعة قد يمكن ان تخْفيهم؛ فنجدهم مثلاً، في أساس عائلة السلالة المالكة الخراسانية سربيدر[٢٣٥]، وفي اضطرابات تبريز سنة ١٥٧٠[٢٣٦]؛ ويبدو جلياً أن أحفادهم،

---

= المخطوط ٤٦٣٩، في القسم العربي من المكتبة الوطنية (في باريس) ضمن تحرير متأخر، مجموعة من اللوازم التي تبدو اصيلة حول تنظيم لعبة البندق بشكل فريق في ظل الايوبيين في الشام (من اجل قنص الطيور)، وكان للعبة قواعد دقيقة يُستفتى بها، كما هو الحال بالنسبة الى قضايا الحق العادي، مُفتٍ في العراق، عارفٌ بالعرف البغدادي، ولكل فريق كبير، مبتدئون، وتنظيم جماعي. وهناك معلمون في البندق والقنص مذكورون؛ وكلمة شاطر وشطارة تتكرر غالباً، اما كلمة فتوة فهي اندر، وضمن السياق الوحيد لهذا الكتيب لا يمكن فهمها الا بالمعنى الواسع.

(٢٣٠) ابن الفوطي، ص ٤٠٣ ـ ٤٠٤ و٤٦٦.

(٢٣١) رشيد الدين، طبعة كاترمير، ٢٢٥، ٢٢٧، نجد أيضاً اسم الجمع أجاميرا، في تمرد تبريز الذي حصل سنة ١٥٧٠، مع الاوباش والرنود والاجلاف (احسن التواريخ، ٤٥٥، تبليغ قل. مينورسكي).

(٢٣٢) عمدة الطالب في انساب آل أبي طالب، طبعه بومباي ١٣٢٨/هـ ص١٥٠. ذكره مصطفى جواد في لغة العرب، VIII، ١٩٣٠، ص ٢٤٢.

(٢٣٣) ابن الفوطي ص٤٠٣.

(٢٣٤) سيف بن محمد الهروي، عدة مواطن، ص ٨١ ـ ١٢٢.

(٢٣٥) الموسوعة الاسلامية، S.V.؛ ابن بطوطة، II ص٦٥ يقول ان ساربدار ـ شاطر؛ وهو يقصد هنا شيعيين مقاتلين.

(٢٣٦) يراجع اعلاه.

ربما المتخلفين، هم أولئك الغلمان من القرن التاسع عشر الذي شَهَّر بهم غوبينو[٢٣٧]. ان المجال الإيراني التركي ما زال يُنْتج، أيام المغول، وبعدهم، كتاباتٍ في الفتوة، لم تقدم البلدان العربية في ذات الحقبة نظائر لها[٢٣٨]. في دولة المماليك، حارب[٢٣٩] ابن تيمية الفتوة رغم كونه حنبلياً مثل ابن عمار، ولكنه شامي، مما يعني أنها كانت موجودة، ولكن الإثباتات المباشرة تنقصنا على الأقل بالنسبة الى الشكل الارستقراطي[٢٤٠] الذي وقد حُرِمَ بذاته من حق التعبيرَ (إلا عرضاً فيما خص السياسة الخارجية)[٢٤١]، فتقهقر نوعاً ما بسرعة[٢٤٢]. ويبدو واضحاً عدم وجود مؤلفات مصرية حول الفتوة إلا بعد الفتح العثماني[٢٤٣].

---

(٢٣٧) حول اللوطيين راجع ميجود دي لوتيس في نشرة التاريخ الاقتصادي، والاجتماعي في الشرق، ١٩٥٩/١. عند غوبينو برز شخص الحاجي غاقان الشيرازي، في كتاب ثلاث سنوات في آسيا، ١٨٥٩، ص ١٧٦ ـ ١٧٧. يراجع أيضاً رحلة بيننغ، I ص ٢٧٢/٦ (شيراز) وII. ص ١٩٩ (اصفهان) ومجمل الارشادات المكتشفة في المقالة الثمينة جداً (حتى بالنسبة الى الحقب السابقة) التي وضعتها الآنسة آن لامبتون. **المجتمع الاسلامي في فارس**، ١٩٥٤.

(٢٣٨) والاقدم، مع الكتيب المنسوب الى السهروردي، هو كتيب نجم زركوب، الذي استوحى قليلاً من الاول ايضاً في القرن الثالث عشر (طبعة عند عبد القادر غولبينارلي، الاسلام.. والفتوة التركية...، في جامعة استنبول. .٤ـ ١١/١ ١٩٤٨ ـ١٩٥٠(ترجمة فرنسية في الطبعة الفرنسية لهذه المجلة، مجلة كلية العلوم الاقتصادية في جامعة استنبول)، 135-151 في القرن التالي من المفيد ان نلاحظ ان فصلاً حول الفتوة موجود في موسوعة الآملي، انما مشتق من ابن عمار. في تركستان تدل كلمة عيار على المناضل غير الشرعي من اجل قضية عادلة (زكي وليدي توغان، ذكره تشنر ZDMG ١٩٣٨، رقم ٣١.

(٢٣٩) ج. شاخت؛ حول الفتوة... ج جاكوب، ١٩٣٢ ص ٢٧٦ وما يليها.

(٢٤٠) تشنر: حول الفتوة في... مشرقيات (الفلسفة و... ٦٩) بقلم فر. تشنر وج. جاشكي، ١٩٤٩ ص ١ ـ ١٥.

(٢٤١) في آخر القرن الثالث عشر ثار الأكراد الهيكاريون على المغول، فكتبوا إلى الخليفة بالقاهرة وإلى السلطان الأشرف للانضمام الى الفتوة تحت رعايتها؛ تراجع النصوص عند المقريزي، سلوك، ترجمة كاترميز ١/١، ص ٥٨ (انما بتأويل خاطىء).

(٢٤٢) بقايا حتى القرن الخامس عشر آخذاً عن السخاوي، التحفة ص ١٧، ذكره ماسينيون كليو الجديدة. بالطبع شكّل البندق رياضة فارسها المماليك، انما لم يُعثر على دليل يثبت قيام علاقة بينهما وبين الفتوة دائمة. وحول الحمام وضع كتاب من اجل بيرس من قبل كاتب سره، المؤرخ الرسمي ابن عبد الظاهر (بجوركمان م.م. ص ٨٣).

(٢٤٣) بالطبع يجب الحذر من التشبيه المسبق ـ إذا كان هذا التشبيه غير واقع في النصوص ذاتها ـ =

في مجال غير متوقع، ربما كان عمل الناصر قد ظهر مباشرةً أكثر بروزاً، رغم أن النتائج، على المدى البعيد لم تظهر بشكل مختلف عما كانت عليه في مكان آخر. وتتطابق حقبة خلافته مع الحقبة التي انتظم فيها المجتمع التركي الإسلامي في آسية الصغرى. وتأثير الخليفة الشخصي، هنا وتأثير مستشاره الروحي الشيخ شهاب الدين عمر السهروردي غير منازع فيه[٢٤٤]. وثابتة أيضاً أهمية مجموعات الفتوة، انطلاقاً من اللحظة التي عمل فيها الاجتياح المغولي على تقويض أطر الحكم السلجوقي. وليس لنا أن ندخل في تفصيلات هذا التطور، الذي حاولتُ أنْ أعالج في مكان آخر بعضَ مشاكل نشأته[٢٤٥]. لقد تدخلت كلمة جديدة، لم يُقدم عنها حتى الآن أي تفسير مقنع، هي كلمة «أخي» (جمعها في الفارسية «أَخِيّان»، وفي التركية اخيلار) وهي مرادف لكلمة فتى أو بدرجة أعلى في تراتبية الفتيان. وليس من الثابت أن «الأخيّان»، الذي يبدو أنهم صوفيون من نوعٍ ما، قد كانوا مباشرة على اتصال بالفتيان، وإذا لم يكونوا كذلك، فمن الواجب أن نفهم كيف حصل الالتحام ومتى: لقد تحقق في جميع الأحوال، في الحقبة التي توصلنا نحن إليها، وامتد بصورة تدريجية حتى شمل مجمل المجال الإيراني التركي[٢٤٦]. ولكن مهما كان من أمر هذه التسمية ومن أمر هذا الالتحام، فان السمات العامة للفتوة وللأخيّان معروفة تماماً، وفي التطبيق، وفيما كان مرشدوهم يدونون «كتب الفتوة» (فتوة نامه) النظرية المستوحاة من

---

= تشبيه مؤلفات الفتوة بالكتابات الصادرة عن مجموعات مهنية؛ ان هذا الاستنتاج (أو هذه المقارنة) المزعج هو الذي قام به، مثلاً، تورنينغ بمناسبة مخطوط غوتابرتش ٩٠٣ الذي درسه غولدزيهر في Abhandlungen، II، ص ٨٦ وما يليها [بالأحرف الرومانية]، وهو مؤلف مصري يعود إلى أعقاب الفتح العثماني. حول مؤلفات الفتوة بالمعنى الواسع نوعاً ما في مصر يراجع ج. شاخت: حول الفتوة والفروسية... في Der Islam ,XIX ص ٤٩ ـ ٥٢.

(٢٤٤) هـ. ريتر في Der Islam، ١٩٣٩، ص ٣٦ ـ ٤٦.

(٢٤٥) على خطى الأوائل، في كويرولو ارماجاني، ١٩٥٣.

(٢٤٦) حول هذا الانتشار، فر. تشنر، صبورن دي....، المؤتمر الثالث عشر للمستشرقين، استنبول، ١٩٥٣، ونيكيتين، صفوة الصفا [الصفوة؟] في النشرة الإسلامية J-A، ١٩٥٧، ٣٩٣ وما يليها (مع إحالات بتروشيفسكي، العلاقات الفيودالية في أذربيجان، ص ٤٦، ٦٦).

الكتب التي تكلمنا عنها أعلاه[٢٤٧]، فان تصرفهم يشبه، بوجه عام، وبدون أدنى شك، تصرف العيارين السابقين واللاحقين للناصر. ونحن نتعرف عليهم في آسيا الصغرى سنداً لبعض الروايات التي ذكرها مؤرخو الوقائع في القرن السابع/الثالث عشر، وللصورة الحماسية التي أعطاها عنهم ابن بطوطة حوالي سنة ٧٣٠/ ١٣٣٠[٢٤٨]. ولبعض الوثائق الأخرى يبدو واضحاً أنهم فتيةٌ من أوساط شعبية مدينية[٢٤٩]، يحكمهم أعيان ذوو نوع من الثقافة المتأثرة بالصوفية، ويمتلكون أماكن مشتركة، يمارسون فيها فضائل التضامن الموروثة والضيافة[٢٥٠]، ولكنهم يعرفون بذات المقدار أيضاً، وبوعي تام، كيف يتصدون بالقوة للسلطات العامة[٢٥١]، مع ارتباطهم مع ذلك بالسلطات المحلية طالما هي قائمة، في مقاومة الغازي المغولي أو مقاومة المخلين بالنظام من تركمان الأرياف[٢٥٢]. ثم خلال الضياع السياسي في القرن الرابع عشر، استطاعوا بصورة استثنائية أن يحلّوا محل هذه السلطات عند فشلها (أنقره؟)[٢٥٣]. هنا ربما نقصت النشاطات «الرياضيّة» للفتوة التقليدية، وتوحي بعض الخصوصيات المتعلقة بالثياب، وبعض عادات السلوك بتقارب ممكن مع أسلاك الدراويش الشعبيين التي انتظمت في ذات الحقبة[٢٥٤]؛ ورغم ذلك وبوجه عام، يوحي بعض الازدهار الذي سببته الظروف والذي حصل للفتوة على أرض آسيا الصغرى بوجه

---

(٢٤٧) العديد منهم نشِرَ في النشرة التي سبق ذكرها لعبدولك غولبيناري (أعلاه رقم ٣٥). حول التماهي المحتمل للمؤلفِين، كلود كاهن، على خطى . . . ص ٨٦.

(٢٤٨) معلوماته الأثمن موجودة في طبعة ديفسرميري، II، ص ٢٦٠ وما يليها، بشأن انطاليا ولاديك.

(٢٤٩) هم ذاتهم الذين انبثق عنهم كتاب سلجوقنامه الغفل من اسم المؤلف والذي نشره فريداوزلوك، الذي يهتم كثيراً باخيلار قونيه.

(٢٥٠) ان هذه الفضائل هي بالطبع التي اجتذبت بشكل خاص ابن بطوطة.

(٢٥١) افلاكي ـ هيوارت، القديسون الدراويش الدوارين، II، ص ٣٠٦ ـ ٣٠٨.

(٢٥٢) على خطى . . . ص ٨٨ وما يليها.

(٢٥٣) مراجع أو إحالات في تشنر، الفتوة، ١٩٥٦، ص ١٤٩، رقم ١ (بصورة خاصة مُدونةً).

(٢٥٤) لبس قلنسوة شبيهة بقلنسوة البكتاشيين. حول هذا الاطار، كوبرولو، أصول الامبراطورية العثمانية، باريس ١٩٣٧.

خاص، بأن الوظيفة الاجتماعية تقع دائماً وتماماً ضمن خط الفتوة العراقية/ الإيرانية السابقة(٢٥٥).

إلا أنه حول هذه النقطة المهمة ربما يوجد تطور أو أصالة. وإذا لم يوجد حتى الآن، في تواريخ وقائع القرن الثالث عشر [الميلادي]، ولا في كتب الفتوة النظرية، أي شيء يوحي بالانقسام المهني بين الأخيّان، في النصف الأول من القرن الرابع عشر، إلا أن ابن بطوطة بنفسه يفيد عن وجود مثل هذا الانقسام في آسيا الوسطى (وكذلك في أصفهان وشيراز، إنما دون أن يضعه هنا، ضمن إطار علاقة صريحة بالفتوة)(٢٥٦). إن أعضاء التنظيم موزعون بحسب الحرف، وعدا عن ذلك توجد مجموعة خاصة من «الشبان» العُزُب. في أيام الإمبراطورية العثمانية، حيث ذوى اسمُ ومؤسسةُ «الأخيان» بالذات، وجِدَ بالمقابل نمو كبير للتنظيم المهني، وفي التجمعات المهنية المعروفة تماماً في اسطنبول، مثلاً، كانت بعض المذاهب، وسلاسل المعلمين، الخ. على علاقة أكيدة بالفتوة. ولكن من التهور الاستدلال من وجود بعض السمات في التجمعات المهنية المتأخرة، على وجود هذه السمات ذاتها في الفتوة القديمة. ونستمر أيضاً في الخطأ بشكل خاص، على ما يبدو لي، إن نحن عزونا إلى هذه الفتوة بنيةً مهنية لا يوحي بها أي نص معاصر لها. وإذا ما حدث فيها بعد تطور، فإن الأمر يتعلق - الى حين تيسر معلومات أوسع - بحقبة جديدة من غير المفيد - بالنسبة الى غرضنا الحاضر - بل من الخطر حتى، الولوج فيها(٢٥٧).

* * *

(٢٥٥) حول الأخيان عموماً يراجع بشكل خاص تشنر في الموسوعة الاسلامية ٢. س. ل. تجب أيضاً مراجعة المعلم جودت، بشأن النصوص المنشودة: التربية في منازل أهل الحرف في القرن الثاني عشر حتى وقتنا الحاضر، اسطنبول، ١٣٥٠/ ١٩٤٢ (العنوان بالفرنسية والنص بالعربية).

(٢٥٦) إلى جانب المجموعات القائمة على الأساس المهني، يوضح ابن بطوطة انه يوجد هنا أيضاً تجمع أعيان بدون حرفة وتجمع للشبان العُزَّب.

(٢٥٧) حول هذه الحقبة، تشنر، الفتوة، ١٩٥٦، المقطع الأخير.

بعد أن وصلنا إلى نهاية تحليلنا للفتيان العيارين، كواقع اجتماعي، فإننا لا نريد إعطاء الانطباع بأننا نَقْصرُ على نشاطهم نشاطَ الحياة المدينية في البلاد الإسلامية الشرقية. من المؤكد أنهم لا يشكلون كلَّ السكان المدنيين، حتى ولو في الأوساط الشعبية تقريباً. ولكن الشيء الذي نأمل بأن نكون قد أوحيناه هو أنهم لم يشكلوا فيها كذلك نوعاً من الجسم الشاذ اللامبالي، بل شكلوا جزءاً متمماً مندمجاً في بنيتها الاجتماعية، وأنَّهم كانوا إذاً على صلةٍ ما عضويةٍ فعليةٍ بمجمل هذه البنية. هذه الصلة على ما يبدو يمكن ان ترتدي شكلين يتعارضان، في اللحظات القصوى، ولكنهما في أكثر الأحيان مضطران قليلاً إلى التعايش معاً. نحن لا نستطيع هنا القيام بدراسة أخرى، معقدةٍ جداً، لدور الأتباع في التاريخ المديني. من المؤكد أن الأعيان لهم أتباع وموالي، ليسوا هم الموالي الأولون، ولكنهم عدا عن العتقاء، يتألفون من كل من له مصلحة مادية أو أية رابطة أخرى تجعله من الأتباع (أو المتعلقين). إن عصبيات العيارين قد لا تكون ذات أثر في هؤلاء الموالي والأتباع، ولكنها تجسد فقط، في مواجهة المحظوظين في النظام، معارضة المُعْدَمين. ولكن في أغلب الأحيان أيضاً، نراهم على اتصالٍ ما بالأعيان. وهل من شيء أكثر بساطة، في هذا الشأن. وأكمل تشريفاً بذات الوقت، بالنسبة الى العين الذي يفتش عن الموالي والأتباع، من أن ينتسب إلى مُنظمة فتوةٍ يجعلُها تَفَوُّقُ ثروته، في التنظيم الجماعي الحياتي، مَدِيْنَةً له بالضرورة. ويجعلها رديفاً له بدون دناءة؟ بالطبع إن مطلق عين لم يكن ليهتم، بالمقابل، بهذه الفتوة، لو لم تشكل بذاتها قوةً.

هل كان هناك ما يعادل الأحداث أو الفتيان في مصر ما قبل الأيوبيين، وبالإجمال، في الغرب الإسلامي؟ يجب علي الاعتراف، بشرفٍ وأمانةٍ، بأني لم أقم فيها باستقصاءٍ واسع، ولكني إن لم أقم به، فما ذاك فقط لأن هذا المجال ليس بالتأكيد مألوفاً لدي كما هو عليه الشرق، بل أيضاً لأنه لا شيء في تواريخ الوقائع، التي وقعت تحت نظري، ولا في مؤلفات المتخصصين الأعظم والأهم، دعاني إلى ذلك بشكل صريح واضح، لا شيء مما ذُكِر فيها يُذكِّر بالفتوة؛ وحتى الشرطة لم تبدُ لي أنها أخذت شكل الأحداث أو أي شيء مماثل لهم، ولا أنها

انبثقت عن أي منشأ آخرَ مهما كان. بالتأكيد، إن تعميم التناقض يؤدي بدون شك إلى تجاوز الواقع، ولكن التمسك بالتفحص النوعي الذاتي لهذين النمطين من التنظيمات، يحملني، بحسب ما يبدو لي، على القول بأحقية وجود هذا التناقض. إني أعلم جيداً أن ابن بطوطة(٢٥٨) يقول إن من يسمونهم في العراق بالشطار يعادلون من يسميهم المغاربة بالصقور؛ ولكنه يقول ذلك في سياقٍ يُذَكِّرُ، بدون زيادة ولا نقصان، بتنظيمات قطاع الطرق، كما هو جارٍ، حتماً، في كل بلد، وفضلاً عن ذلك، إن النصوص الغربية لا تعير أية أهمية مهما كانت لمثل هؤلاء الصقور.

نحن نفترض إذاً أنه يوجد مجال ـ الشام والجزيرة ـ ازدَهَرَ فيه الأحداثُ؛ ويوجد مجال آخر ـ العراق وكل بلدان الحضارة الإيرانية ـ حيث نما فيها العيارون ونمت فيها الفتوة؛ وأنه يوجد أخيراً مجال ثالث ـ مصر قبل التأثيرات الإيرانية، وكل «الغرب» ـ الذي لم يعرف لا هؤلاء ولا أولئك. كيف يمكن تفسير هذه الفروقات؟ إن نحن انتبهنا إلى أن الحدود بين مجال الفتيان ومجال الأحداث تتطابق، تقريباً، مع حدود الإمبراطورية الرومانية ـ البيزنطية وحدود الإمبراطورية الإيرانية الساسانية؛ وإن نحن تذكرنا أنه في داخل الإمبراطورية الرومانية كان للشام ولمصر، بالتأكيد، من وجهة نظر المدن، أعرافٌ مختلفة جداً، وأن الغرب، المختلف بدوره أيضاً، كان فضلاً عن ذلك، خاضعاً قبل الفتح العربي، للجرمان، فإنه بالإمكان عقلانياً تقديم الفرضية التي مفادها أنه، مهما كان التطور الإسلامي في المؤسسات، فإننا منذ البداية نواجه تراثاً قديماً مختلفاً، وليس مجلوباً إسلامياً مشتركاً، على كل لكي تأخذ هذه الفرضية نوعاً من التماسك، فإنه من الواجب أن نستطيع: إما إثبات وجود استمرارية بين الأزمنة السابقة على الإسلام والأزمنة الإسلامية في البلدان المدروسة، وإما اكتشاف نوع من التنظيم يشبه أحداثنا وفتياننا في البلدان التي لها الإرث القديم ذاته ولكنها نجت من الفتح العربي. وهنا تبدأ مصاعبنا. بالتأكيد قد يحدث أن

---

(٢٥٨) راجع رقم ٢٢٥.

يكون الاختصاصيون في هذه البلدان، لم يتسنَّ لهم الالتفات إلى هذه المسائل، فلم يكتشفوا في توثيقهم بعض النقاط التي تهمنا نحن؛ ولكننا وقد نَبَّهنَا تأملُ العالم الإسلامي إلى وعي هذه المسائل، نجد أننا على حق بأن نعود إليهم وأن نطرح عليهم السؤال وأن نأمل الاهتمام به. ومع ذلك، فقلما يكون من المعقول أن يفوتهم شيء يحتلُّ مكانةً واسعةً في مصادرهم، وليس من شأنهم أن تكون مصادرنا، بالنسبة إلى الساسانيين بشكل خاص، أكثر عدداً وأوفر بياناً مما هي.

وهذا ما يضطرنا، لهذه اللحظة فقط، إلى الاكتفاء ببعض الأفكار الواسعة جداً والمبهمة. إن التماثل الجزئي في عُرْفٍ أو عرفين محددين، معزولين عن كل سياق، كما هو حاصل لكل شعب بالضرورة، بخلال حقبتين من تاريخه، لا يسمح حتماً بالقول أن الجوانمردان الساسانيين هم استباق للفتيان المسلمين[٢٥٩]. لقد وُجدتْ في إيران القديمة، كما في الكثير من الحضارات الأخرى، «جمعياتُ اشخاص» وربما كانت لها فيها أهمية خاصة؛ ولكنها ـ عدا عن أنها تبدو معروفة بشكل خاص في الحقب القديمة ـ تبدو وكأنَّ لها سمة تعبدية أو ارستقراطية وأنها لا تدين بشيء إلى المجتمع المديني الأكثر جدةً؛ وإذا كان هناك تسلسل منها إلى تنظيمات لاحقة في المدن، فلا شيء يسمح بتخيل شيء من هذا القبيل[٢٦٠]. إن العالِمَ بالإسلاميات لا يستطيع إلا افتراض ذلك. ولكنه يوشك أن يكون هو الذي ينادي بما يفترض ويعلّمه فرضياً، للعالم بالإيرانيات القديمة، وليس العكس كما يقضي به التعقل. وكما هو حال قسم غير يسير مما نعتقد أننا نعرفه عن فارس الساسانية.

إننا في الظاهر أقلُّ غبناً بقليل فيما خصَّ مقارنة الأحداث السوريين بالعالم الروماني ـ البيزنطي. لا ينقص العصور الكلاسيكية لا تجمعات «الشبان» ولا

---

(٢٥٩) تشنر، الفتوة، ١٣٣، يكشف، بحق، ان شارة السراويل لا يمكن أن تكون إلا ذات منشأ إيراني، لا عرَبي؛ ولكن بالضبط لأن السراويل هي ايرانية، فانها لا توجهنا نحو تجمع خصوصي يشبهه فتياننا.

(٢٦٠) فيكندر، در آريش، مانّربند، لاند، ١٩٣٨.

الميليشيات المدينيـة، وهؤلاء وأولئك يتـطابقون في بعض الأحيـان[٢٦١]. ولكن لما كان يوجد ثلاثة أو أربعة قرون من الثغرات بين الإشارات الأخيرة المتوفرة لدينـا عنها (ربما بسبب قلة المصادر بعد جوستينيان، القـرن السادس)، وأوائـل ظهور الأحداث الشاميين، في بعض النصوص، فإن القول بـوجود استمـراريةٍ سـابقة عـلى التجربـة مستحيل الإثبـات: ربما استـطاعت القرائن المتقـاربة العمـل على إعادة إبراز مؤسسات متقاربـة، ويجب أن لا ننسى ميل الحكـومة البيـزنطيـة، في مطلع الفتح العربي، في كل مكان إلى تقليص أدوات الاستقلال الـذاتي البلدي الممكنــة. في السنـوات الأخــيرة من العـالم القــديم وفي بيــزنــطة، أصبحت الميليشيـات، ودون أن نستثني منهـا، ربمـا، الأنــواع الأخــرى من الشرطــة المتخصصة (الحراس الليليون الخ . . .)، بكل حيٍ غالباً، وقد تحولت، على ما يبدو إلى هذه العُصَب الحيـة، المشاغبـة «عُصْبات السـيرك» (من اسمها الحقيقي في البلدان الإغريقية: الـدِيْمات [= المقـاطعات][*]، التي جعلتهـا شهيرةً وقـائعُ القسطنطينية التي لا تُنْسى. والآن أصبح من الثابت الأكيد أنه، إذا كان الجانب الأكثر بروزاً، وفي أغلب الأحيان جذباً في نشاط هذه العصبات يقوم على تـنـظيم ألعاب السيرك، التي كـانت تَهْوِسُ الجماهيرَ، وكـانت تشكل إنجـازاً للمصلحة العامة، فقد كانت تمثل أيضاً ميليشيـات حقيقية تقـوم، بشكل أوسـع، بمجمل وظـائف النظام العـام، وأنها عدا عن ذلـك كانت تعـرف، عن طـريق التمـرد الدموي عند اللزوم، كيف تملي على الحكام إرادتها وإرادة السكان الـذين كانـوا يـدعمونها. كـانت كلُّ «عصبـة» تمثل حيـاً أو مجموعـة أحياء. ولكنهـا كانت في

(٢٦١) هـ. آ. م. جونس، مدن الامبراطورية الرومـانية الشرقيـة، ١٩٣٧، ولذات المؤلف مقـال في مجموعة جمعية جان بـودان، VI، المدينة، I الذي قـدم المرجعيـة حتى سنة ١٩٥٤. وتهمنـا بشكل خاص الدراسات حول انطاكية لـ ر. برونغ، نشرة الدراسـات الرومـانية، ١٩٥٣، ج. حداد، مظاهر من الحياة الاجتماعية في انطاكية في الحقبة الهلنستيه والرومانيـة، ١٩٤٩، والأطروحتان الحديثتان، ل پيتي ول. هـارمانـد؛ وأيضاً دفـرييس، بطريـركية انـطاكية حتى القرن السابـع. اني أترك جـانباً وعن قصـد الدراسـات حول العصـور القديمـة الكلاسيكيـة الخالصة، البعيدة جداً عن زمننا، ولكنها تقدم مقاربات غنية مع ذلك بالايحاءات.

(*) قاموس وبستر الكبير جعل الديم = ١) كونونة ٢) مُقاطعة في حين ان السياق هنا يجعلها عصبة او جماعة او حزب (المترجم).

الوقت ذاته تشكل الأوساط الاجتماعية المسيطرة في هذه الأحياء؛ وكانت مقسومة في كل مكان إلى معسكرين وحيدين بالذات، كانا يتصارعان في أغلب الأحيان صراعاً عنيفاً بين الأحياء وبين الطبقات بآنٍ واحد.[٢٦٢]. على كل، إذا كانت هذه العصبات، لحظة الفتح العربي قد كانت موجودة في الإسكندرية كما في القسطنطينية[٢٦٣]، فإن الحكومة البيزنطية، قد منعت في القرن السادس ألعاب السيرك، التي تنظر إليها الكنيسة بريبة والتي كانت مناسبة لمظاهرات معادية للحكومة[٢٦٤]، ونحن لا نستطيع أن نعرف ماذا بقي من العُصبات في أنطاكية بعد كوارث الحرب الفارسية. في الإسكندرية، التي لا يعرف تاريخها تحت السيطرة الإسلامية بشكلٍ كامل، لا يبدو حتى الآن وبعد خضوع المدينة النهائي لعمرو [بن العاص] أن العصبات أو الأحزاب، التي أيده واحد منها، قد سُمِعَ لها صوت بعده، وبشكلها القديم في جميع الأحوال[٢٦٥]. وعلى كل حال، لم نجد في أي مكان للأحداث أي تقسيم ثنائي - التخريب من نمط العصبات البيزنطية؛ جل ما في الأمر، أنه بالإمكان الظن أن إحدى العصبتين كانت تمثل عموماً الأرستقراطية المرتبطة بنظام الحكم البيزنطي، وأن الفتح العربي، على أثر نفي أو موت قادتها، لم يسمح إلا ببقاء العصبة الأخرى؛

(٢٦٢) مرجعية غنية تبدأ بشكل خاص بترجمة مقال قديم سنة ١٩٣٦ في بيزانسيون (إنما باللغة الكرواتية) للمؤلف مانوجلوفيش مقاطعات (مناطق = أحياء) القسطنطينية، يراجع خاصة ر. ماريك، مدة بقاء حكم الأحزاب الشعبية. في نشرة الأكاديمية الملكية البلجيكية، صف الآداب، ١٩٤٩/١ ص ٦٤ - ٧٤، دراسات ي. جوسنس، في بيزانسيون، ١٩٣٦ وفز. دفورنيك، في بيزنطينا - ميتابيز نطينا، I، ١٩٤٦، ودراسات المتخصصين في البيزنطينيات الروسية التي استعرضها وراجعها ن. بيغوليفسكايا في ڤيزيتّسكيّ ڤريمنّيك، ١٩٥٥.

(٢٦٣) جان دي نيكيو في ملاحظات ومقتطفات من مخطوطات المكتبة الوطنية XXIX، ١٨٨٣، ص ٤٩١، ٥٤٠، ٥٦٨، ٥٧٠، ٥٧٧ (؟) ٥٨٥ (؟).

(٢٦٤) يراجع خصوصاً، في أماكن متعددة، مقالة جان ديپّر. حول العصبات أو الفرق في آسيا الصغرى، هـ. غريغوار، المدونات اليونانية المسيحية حول آسيا الصغرى، ١١٣ مكرر ومثلث، ١١٤ مكرر حتى مخمس، ٣١١.

(٢٦٥) لا يوجد شيء بشأنها في تاريخ بطاركة الاسكندرية، وهو المؤلف الوحيد عن الحقبة الإسلامية المدون في المدينة، وعند وقوع الحوادث (الوقائع) تقريباً. وفي القسطنطينية أيضاً، تلاشت العصبات بعد القرن السابع.

ولكننا نسبح هنا في الفرضية الخالصة، ومن البديهي الاعتقاد أن المدينة المسلمة، كانت لها، هي أيضاً انقساماتها بين الأحياء وبين الطبقات، انقساماتٌ ربما بررت إعادة التقسيم. الحق يقال إن ثنائية العصبات، وصراع الأحياء والطبقات، والعلاقة بين النشاطات السياسية والاتحادات «الرياضية»، كل هذا يقرِّبنا من الفتيان الإيرانيين، دون أن يتخذ كلَّ سماتهم، أكثر مما يقرِّبنا من الأحداث السوريين؛ ولكننا نجهل بالكامل، عن المدن الساسانية، ما إذا كان قد وجد فيها أي نوع من التقسيمات الإدارية البيزنطية(٢٦٦).

تكلمنا عن ميل الحكومة البيزنطية إلى تقليص الأجهزة التي من شأنها العمل على الاستقلال الذاتي المحتمل للمدن. فابتداءً من هراقليوس خاصة، ومن «الحرب الفارسية»، ثم من تدفق السلافيين في الشمال، وتدفق العرب في الجنوب، أصبح انتظام الإمبراطورية العام مضطرباً، وإن بشكل متفاوت السرعة والشمول تبعاً للمناطق، بفعل إقرار نظام المناطق [أي التقسيمات الإدارية] الذي أطلق اليد في إدارة كل ولايةٍ ومركزها أيضاً إلى القائد، المخطط الإستراتيجي، المكلف بقيادة الجيش المتمركز في هذه الولاية وبالأمن العسكري فيها في حالة الحرب(٢٦٧). ولكن، في الوقت ذاته الذي انتصر فيه هذا التيار في المناطق الحيوية فعلاً من الإمبراطورية، قام تيار معاكس في بعض المناطق البعيدة عن المركز، مثل إيطاليا. هنا أدى عجز الحكومة البيزنطية عن تأمين الدفاع عن البلد في مواجهة الحشود المتتالية من المهاجين الجرمان - في وقت كانت كل القوى المتاحة لها مجندة في الشرق - إلى اضطرارها إلى السماح واقعاً، بل وإلى تشجيع السكان لكي يكوِّنوا بأنفسهم في المواقع المحصنة خاصة، ميليشياتٍ أهليةً للمقاومة المحلية؛ ويدخل فيها في الواقع، وبشكل خاص الشبان من عائلاتٍ ميسورةٍ بشكل كافٍ حتى يتمكنوا من التدرب على السلاح وحتى يتمكنوا من دفع نفقات الحد الأدنى من التجهيز. وبالطبع، لقد توصلوا بسرعة

(٢٦٦) ن. بيغوليفسكايا، مذكورة من قبل.

(٢٦٧) المرجعية في اوستروغورسكي، Geschichte ط ٢، ١٩٥٢ (أو ترجمة فرنسية ١٩٥٤)، ص ٧٨، ١٠٨، الخ.

في المدن، إلى تشكيل هيئة اجتماعية مهمة تستطيع بآنٍ واحدٍ أن تُبْرِزَ وجودَها بمعارضة ما تبقى من سلطات مركزية كما بمقاومة المجتاحين الأجانب. وسوف نعود فيما بعد إلى ذكر دور هذه الميليشيات النظامية (milites) في التطور اللاحق[٢٦٨]. والشيء الثابتُ والأكيدُ الوجودِ في إيطاليا، أنه لا شيء يمنع من تخيل إمكانية وجود أثر منه في غيرها، متداخلاً بشكلٍ ما في المؤسسات المدنية القديمة. وهذا معلوم في الشرق بالنسبة إلى سيرينا وإلى كيرسون[٢٦٩]، وبعض المدن الأخرى، رغم أن مدة وجود الميليشيات المتكونة في مواجهة خطر مؤقت يعتبر هنا أقل وثوقاً، بسبب عدم كفاية المصادر. ويمكن مع ذلك، على ما يبدو، القبول بنوع من إعادة عسكرة الأهالي المدينيين. في السلوك الذاتي داخل المدن يوجد تشابُهٌ بَيِّنٌ بين الميليشيات النظامية وبين الأحداث. نحن لا نريد هنا الإيحاء لا بالتماهي الكامل ولا بالتسلسل. ولكن التشارك الجزئي في الجو، والحاجات والوسائل ربما بعث في بعض المدن النصف بيزنطية المتأخرة من جهة، وفي بعض المدن الإسلامية من جهة أخرى التي احتفظت ببعض الذكريات منها، وببعض العادات الموروثة، بولادةٍ أو بتنميةٍ متوازيتين لمؤسسات هي في الواقع متقاربة.

يجب علينا أن نقر بالواقع الذي يمليه العقل: في الحالة الراهنة من توثيقنا، قلما يبدو البحث عن التسلسل مثمراً. وهذا التوثيق حتى ولو أصبح أفضل، فإنه لا يمكن أن يشتمل على تأبيد مؤسسة من زمن إلى آخر، ولا على تأثير الماضي في الحاضر إلا بمقدار ما يكون فيهما من مقتضيات ومن وسائل متقاربة. والشيء الذي يبدو عندئذ الأقرب إلى الواقع هو أن نقارب السمات الأساسية التطورية بين المدن الإسلامية ومدن البلدان المجاورة، ذات التراث القديم

---

(٢٦٨) انه لمن المستحيل بالطبع ان نورد هنا، وبحجة هذه الأسطر القليلة، المرجعية الضخمة حول المسألة؛ فالأساسي منها قد سبق ووجد في اكزارشات دي راڤين لـ ش. ديهل، وتاريخ ايطاليا لـ ي. ستين. وبالنسبة إلى حقبة متأخرة قليلاً، هناك رغيّ، ايطاليا البيزنطية، والتآليف الكبرى في التاريخ الايطالي أمثال ستوريا ديطاليا II، ايطاليا الفيودالية ل.ك. مور) أو تاريخ المدن الكبرى (روما، ميلانو).

(٢٦٩) لـ برهيه، العالم البيزنطي، II، ص ٢٠٨.

المشترك، ثم، ضمن الإطار المرسوم هكذا، أن ننظر ما هي الوظيفة التي تقوم بها المؤسسة، أو التنظيم الذي نريد أن نتكلم عنه.

نحن اقترحنا أن أحد عناصر أهمية الفتيان والأحداث يكمن في وجود استقلال ذاتي ـ أو لنقل بصورة ألْين، في خصوصية نوعيّة واعية ـ للمدن في مواجهة الأمراء أو الأنظمة العسكرية التي يشعر الناس أكثر فأكثر وبحق أنها غريبة عن السكان المحليين، بل وغريبة تماماً عن ذات عرقية البلد بأكمله. ومن الإشارات الدالة على هذه العقلية، على هذا التفاخر الضيق بالمحلة بـ «المئذنة» ما يكمن في تكاثر تواريخ المدن تكاثراً برز طيلة القرون الوسطى الإسلامية[٢٧٠]. لا شك أن هذه التواريخ لا تصور دائماً الأمكنة ذاتها، ولا هي تستجيب من جهة أخرى للمقاصد ذاتها. والبعض منها ليست أكثر من قواميس «علماء» تعبر من جهة عن وعي فئويّ ضيق، وتستجيب من جهة أخرى لحاجة الرجال العملية الذين يرتكز علمهم وقراراتهم، في قسم كبير منها، وبالضرورة، على سابقيهم في المحلة بالذات حيث يعلّمون، وعلى «المدرسة»، بالمعنى الواسع، العارية من الأصالة السائدة في هذه المحلة. وبالمقابل إنه لمن الصحيح الأكيد، إلى جانب هذه الكثرة من العلماء، وإلى جانب عدد لا بأس به من الشعراء، وعدد قليل من رجال «السياسة»، المأتي على ذكرهم بإيجازٍ كلّي، من العبث البحث فيهم، في هذا المجتمع الذي تحتل فيه التجارة مع ذلك دوراً ملحوظاً جداً، عن أية إشارة إلى مطلق تاجر، ما لم يكن هو، بعد أن كوّن ثروته، قد سعى إلى «تحصيل العلم» متأخراً. ولكن تحت ذات العنوان «تاريخ» هذه المدينة أو تلك، يُوجد مؤرخون سبق لهم أن وسعوا أفقهم، دون الخروج عن شكل القاموس، بحيث شمل كل ما شكّل تاريخ المدينة، على الأقل كما يتبدى من هذا «التأريخ» المقتصر على الوقائع، مع استعمال المواد الأولية ذاتها إنما بتفصيل أوسع. ذلك هو حال البغية الحلبية لـ كمال الدين ابن العديم التي

(٢٧٠) الجدول في السخاوي، مذكور عند فر. روزنتال، علم التاريخ عند المسلمين، الطبعة الإنجليزية، ص ٣٨١ وما يليها.

بُـدِيءَ منذ عهـد وشيك بتقـديرهـا واستغلالهـا[٢٧١]. ويُوجـد مثلهـا أخـريـات، وبصورة أخص ربما في إيران، تخلت عن شكل القاموس، لتكون وصفاً حقيقيـاً للمدينة أركيولوجيا وعرقياً وإدارياً، الخ: فليُنظر إلى تاريخ بخارى أو إلى القسم المـدهش المحفوظ من تـاريخ قم المكتشف حـديثاً[٢٧٢]. ومنهـا أخيراً مـا يشكـل تاريخاً خالصاً للوقائع المدينية، مثل تاريخ دمشق لأبن القلانسي، أو، إنما بقياس أصغر، تاريـخ حلب لأبن العديم (الـزبدة): كي لا نتكلم عن تـواريخ أقـدم لمكة أو لبغداد اللتـين تخرج بهـما مكانتهـما ودورهما بـالضرورة من إطار تـاريخهما البلدي الخالص. بالتأكيد إن الحـد لا يبدو دائـماً واضحاً، ولا مـرسومـاً بصورة قصريـة فيما بـين أمثال هـذه التواريـخ والتواريـخ التي تعبر بصـورة أوسع، من خلال تاريخ مقاطعةٍ ما أو بلدٍ مـا، عن خصوصيـة إقليمية أو وطنيـة: وفي هذا الشأن من البين الواضح أن نرى أن الخصوصية تبرز أدبياً أيضاً، وربما عند هذه المـرتبة بشكـل خاص؛ فبعـد عدة قـرون، وبعد الأمثلة الأولى (القـرن الحادي عشر)، قلما وجدت مدينة لم يكن لها تاريخها الخاص أو قاموسها المعني بعلمائها. وكلها، الأصغر مثل الأوسع والأشمل، تبدأ بفصول تمتدح الصفـات الجغرافيـة للمدينة والأحاديث الصحيحة أو الكاذبة المتعلقـة بها، والمميـزات العظيمـة التي تمتاز بها، وتمجد، حتى ولو كـانت الصيغ مقـولبة، شرف الانتـماء إليها. إن أي بلد مسيحي، بـاستثناء إيـطاليـا «الكـومـونيـة» فيـما بعـد، لم تعـرف مثـل هـذا الازدهار، ويجب تماماً أن يكون لهذا معنىً.

كمدينة تطمح تماماً إلى الاستقلال، لا يوجد بالـطبع إلا حـالات استثنائيـة جداً، مثل حالة السلالات المنبثقة عن القضـاة التي تكلمنا عنهـا، والتي تحولت فضلاً عن ذلك وبسرعة إلى ولايات عـادية من النمط الاقليمي. ولكن حـالات الاستقلال داخل الولايات الحامية هي أكثر ندرة، كما أنها أيضاً ذات سمـة، في

---

(٢٧١) سامي الدهان جعل الأمل بطبعها مأمولاً. (وقد نشرها سزكين في معهد تاريخ العلوم العربية والإسلامية بفرانكفورت عـام ١٩٨٩ عن المخطوطـة بالأوفست في عشر مجلدات. ويتحـدّث سهيل زكّار عن نشرها محققةً منذ سنوات).

(٢٧٢) حسن بن محمد القمي، تاريخ قم، طبعة جلال الدين الطهراني، ١٩٣٤.

أغلب الأحيان خصوصية، غير قابلة للتعميم على بقية العالم الإسلامي.

ويُقَدِّم لنا نمطٌ أوّل في إسبانيا الأموية: هذا النوع من الجمهورية التجارية البحرية غير المذهبية الذي شكلته پيشينا، بالقرب من المريَّة الحديثة[٢٧٣]. من الممكن أن نعثر على وقائع مشابهة، إن عرفنا تاريخها بصورة أفضل، في موانىء الخليج الفارسي، مثل سيراف أو كيش فيما بعد اللتين قلّما تهتم لهما ظاهراً السلطات الإيرانية، حتى لا نتكلم عن المستعمرات التجارية في المحيط الهندي وفي الصين التي تسُدُّ احتياجاتٍ أخرى.

هناك نمط آخر نجده في المغرب الشرقي ابتداءً من الاجتياح الهلالي، وربما يقربنا من مكة محمد الشابِ. وتتولى مجالس الشورى إدارة بعض المدن، تحت إمرة زعيم أو رئيس، ضمن إطار حماية دولة مجاورة؛ ويرتبط الأعيان، الميالون نوعاً ما إلى الوراثة، والذين يؤلفون هذه المجالس، بالتنظيم المجاور للقبائل التي تشكلُ المدينةُ نقطةَ تجمعها؛ وربما ينوجد فيها من جهة أخرى تراثٌ قديمٌ بربريٌ من ذات المستوى. وتوجد في بعض الأحيان أيضاً أحزاب يمزق بعضها بعضاً. ومن أجل تضليل الحزب الأول، وفي الوقت ذاته من أجل الاحتماءِ من البدو، قد يقوم الحزب الآخر بالاستعانة، كما فعل بنو ورد في بيزرت ـ بواحد من «قطاع الطرق»[٢٧٤]. هنا أيضاً قد يحدث أن نعثر على حالات مماثلة الى حدٍ ما حول محيط شبه جزيرة العرب، في اليمن وفي عُمان، ويوجد واحد منها، ضمن إطار مختلف، في مستعمرة حدودية عسكرية باقية من النمط القبلي البدائي، هي مستعمرة «باب الأبواب» في القوقاس التي جاء مينورسكي فنبش تاريخها[٢٧٥]. وهناك مستعمرات أخرى للغزاة ذات تجييش مختلف، مثل تارس،

---

(٢٧٣) ليفي ثروفنسال، تاريخ اسبانيا المسلمة، I، ص ٣٤٨.

(٢٧٤) إن التوثيق بهذا الشأن، مقدم بصورة شبه حصرية، وبصورة متأخرة، من قبل ابن خلدون، وقد استثمره ج. مارسيه، العرب في بلاد البربر في القرن الحادي عشر حتى القرن الرابع عشر. وهـ. ر. ادريس الزيريون (أطروحة في السوربون، ١٩٥٩).

(٢٧٥) ڤل. مينورسكي، تاريخ شروان ودربند ١٩٥٨.

تقدم حالة مختلفة قليلاً[٢٧٦]. هذه الدلالات الافتراضية والمبهمة ليس لها غاية إلا الإيحاء بالقطاف المحتمل، بدلاً من الانبهار أمام التاريخ المرئي للعواصم، فتجرى محاولة وضع جردة إحصائية بالقضايا المحلية: ولن نستبق النتائج، ولكن الطريقة المعاكسة بذاتها تنبيء حتماً عنها.

في الأعمق من العالم الاسلامي المنتظم، وبصورة طبيعية أكثر، يبدو تاريخ الوقائع مزروعاً بحركات التمرد التي لا تعرض إلا بصورة استثنائية كحركات تمرد نوعية في المدن (مثاله حمص أيام مروان الثاني)، بل تعرض عموماً وكأنها عصيان زعماء عسكريين أو قبليين، وإن كانت مع ذلك تحدث داخل أسوار المدن، والتي عندما ننظر إلى الوتيرة التي تتكرر فيها في بعض المدن المفردة بالذات، مثل البصرة[٢٧٧]، فلا يمكننا مع ذلك إلا أن نقول لأنفسنا إن السكان المدينيين كانوا يشجعونها بعض التشجيع. وربما تقدم الدراسة المنهجية للتمردات بعض المعلومات حولها.

سوف لن نعرض أنفسنا للاتهام بالمبالغة. كانت الغالبية العظمى من المدن الإسلامية مندمجة في دولة إسلامية. وأكثرها ضخامة لها حاميتها، وكلها تتبع في مطلق الأحوال حاكم الولاية الذي يرسل عماله، خاصة العمال الضرائبيين، وكلها أخيراً تطبق شريعة الإسلام العامة. كل هذا معلوم ومفهوم.

ولكن المفهوم أيضاً ما سوف نضعه مع ذلك أيضاً تحت الأنظار. فالرئيس، وهو عين من أعيان البلد المحليين هو في الواقع سيد لكل ما يتعلق بالنظام العام. والقاضي بذاته، هو عامل من عمال الدولة والشريعة من جهة، ولكنه يتحول فوق ذلك أيضاً إلى عينٍ محلي، محاطٍ بالشهود أي بجسم مكونٍ مستخلص حصراً من بين أعاظم أعيان المدينة، وهو يشارك في العمليات القضائية والشبيهة بالقضائية الجارية، ككتابة العدل والوصاية... الخ، الأكثر

---

(٢٧٦) م كانار، بعض الملاحظات حول.. بغية الطلب... في حوليات معهد الدراسات الإسلامية في كلية الآداب في الجزائر، ١٩٥٧ ص ٤٦ وما يليها.

(٢٧٧) لا أتكلم عن حقبة المنطلقات، التي تعود أيضاً وكثيراً إلى التاريخ القبلي والعسكري، أكثر مما تعود إلى التاريخ المديني العادي.

التصاقاً بحياة الجميع. وهناك وظائف أخرى في المدينة. فالخطيب، مهما كان مأخوذاً من الأوساط الدينية، فهو لا يعدو أن يكون رجلاً من أهل المدينة. والمحتسب الذي لم نتكلم عنه، والذي لقي حظوة لدى الفقهاء رغم صفته البلدية، ومن بعدهم لدى المستشرقين(٢٧٨)، إذ عثروا على طريقةٍ يؤسلمونه بها، رغم أنه الوارث، باسم بعض الصلاحيات الأدبية تقريباً، لصاحب السوق في النصوص الأكثر قِدَماً(٢٧٩)؛ ليس المكان هنا مكان القيام بدراسة الانتقال من صاحب السوق الى المحتسب، هذه الدراسة التي لم تجر حتى الآن إلا بشكل غير كافٍ؛ ويبدو هذا الأخير في أغلب الأحيان على خلاف مع الرئيس، وإن وجود أحدهما يستبعد أحياناً وجود الآخر، ولكن هذا يقتضي القيام باستقصاء.

بالطبع هناك الضريبة، والمكوس وهما من الدولة وللدولة. ومع ذلك يبدو أن المدينة الأقل استقلالاً تحتفظ بنوع من الوجود الجماعي، على الأقل وجود أعيانها، في المادة الضريبية. من المعروف، فعلاً أن التنظيم الضريبي الإسلامي، مثل التنظيم البيزنطي والساساني، يرتكز على المسؤولية التضامنية لسكان كل محلة أو وحدة ضريبية. بالتأكيد إن هذه الفكرة لا تقتضي بالضرورة مشاركة السكان في عمليات الطرح أو جباية الضريبة. وفي الظاهر كانت هناك حالات يُسْتَغنى فيها عن هذه المشاركة. ولكن وثيقتين رسميتين رائعتين جداً من قم(٢٨٠) تدلان على ان الأمر كان يجري بصورة مختلفة في الغالب. نحن نعرف أنه في مرات كثيرة، وعملاً بنظام كان يسمى القبالة، كان بعض الأعيان يقدمون لإدارة الضرائب، بالاتفاق مع المكلفين، بصورة سريعة المبلغ الذي يترتب على هؤلاء دفعه تدريجياً. وتدلنا وثائق قم على عملية أكثر تعقيداً؛ إنه الجهبذ، أي

---

(٢٧٨) يراجع أ. تيان، تاريخ المؤسسات القضائية، المجلد II، وج. مارسيه في نشرة جمعية جان بودان، المدينة، مجلد I. لم نأخذ بالحسبان كُتُب الحسبة بالذات المتوفرة لنا إلا بعد أن نتذكر أن أياً منها ليس سابقاً على نهاية القرن الثاني عشر.

(٢٧٩) قارن بأحكام السوق ليحي بن عمر (رجع إليه المؤلّف مخطوطاً. وقد طبع في الثمانينات بتحقيق فرحات الدشراوي).

(٢٨٠) تاريخ قم، ص ١٤٩ و١٥٣، ترجمة آن لامبتون، زعماء المقاطعات والفلاحون في فارس ص ٤٢ و٤٤.

المتخصص المكلف باستيفاء الضريبة لكي يتأكد من صحة العملة المدفوعة؛ وهنا يبدو جيداً أنه مسؤول أيضاً عن التسديد بالذات وعن صحته. ومهما يكن من أمر، المهم هنا، أننا نرى أعيان قم يجتمعون بناءً على طلب العامل (مأمور الضرائب) الخليفي من أجل أن ينتخبوا جهبذهم الذي لا يكون إذاً موظفاً معيناً من قبل الإدارة [المركزية]. سوف لن نبالغ، فليس بالإمكان الكلام عن إدارة ذاتية، حتى ولو كانت محصورة؛ ولكن توجد جماعة متضامنة، تنظر إليها السلطة المركزية على هذا الأساس، ولكنها أيضاً تلبي، إلى حدٍ ما، متطلبات الحكم بمبادرة ذاتية، في العمق، وبنفس الكيفية والأسلوب كانت الإمبراطورية الرومانية والإمبراطورية البيزنطية تتصرفان قبل الإسلام وإلى جانبه، مع وجود فارق بسيط ان هذا النظام كان فيهما مدموجاً في القانون، أما في الإسلام فكان عُرفاً مكرساً. إذ في هذا الشأن بدت الشريعة صامتة[٢٨١].

ويوجد أيضاً أكثر من ذلك قليلاً. إنه لعرف عام مفاده أن الضريبة المستوفاة من قبل عمال الدولة لا ترسل بتمامها إلى إدارة الضرائب؛ هناك أولاً تغطية النفقات المحلية؛ والصوافي وحدها توجه إلى بيت المال. ولكنها قاعدة أيضاً ان كل مقبوض ليس صالحاً لمطلق تخصيص. فالشرع يقضي بأن الزكاة يفترض بها مبدئياً أن تغذي مباشرة أعمال البر. في العرف كان هناك رسوم أخرى مخصصة، خاصة رسوم الحماية (الحراسة) لقوات الشرطة[٢٨٢]. إن ما رأيناه عن الأحداث يدل، مهما كانت المعطيات غير واضحة، على تخصيص هذا النوع من الحماية ببعض المقبوضات المدينية الخالصة، حتى ولو كان عمال الضرائب الذين يجبونها هم من عمال الدولة العاديّين. مما يدل على وجود عنصرٍ ما من الموازنة البلدية.

وأخيراً، يجب النظر بشكل خاص في القرون الأولى، إلى حالة المدن ذات الكثافة السكانية غير المسلمة. فبالنسبة الى شؤونهم الداخلية، لا ترجع هذه

---

(٢٨١) الموسوعة الاسلامية مادة بيت المال.

(٢٨٢) كلود كاهن، ملاحظات حول تاريخ الحماية، في أمشاج ماسينيون، I.

الطوائف الى الشرع الإسلامي، بل لشريعتها الخاصة استمراراً لمؤسساتها السابقة على الفتح، نوعاً ما، تحت رعاية الإكليروس الخاص بكل منها.

إني مقتنع تماماً: بأن لا شيء من هذا يمكن أن يشكل «كومونة»، كما يجب، ولا مدينة قديمة. ولكن هذه المسألة ليست هي المسألة التي تشغلنا. إن المسألة التي تجب علينا الإجابة عليها هي التالية: **إن المدينة الإسلامية بوضعها الذي كانت عليه، كيف هي صورتها المتكونة خلال التطور العام للمدن في عصرها والتي يمكن مقارنتها بها، من حيث نوعيتها الخاصة أو من حيث استقلالها الذاتي؟**

في بادىء الأمر من أجل تعريف هذه الصورة، اعتقد أن الحيثيات التي سبقت تسمح لنا بأن نعارض المفهوم القائل بالمدن الملغاة مدنياً والمدموجة بدون أي شكل خاص بها في بنية دولةٍ بيروقراطيةٍ ومركزيةٍ. بالعكس، إن ما يلفت النظر هو القدرة على إثبات الذات لدى سكان مدينيين محليين في مواجهة نظام مركزي غريب شديد الغربة. وهذا الإثبات إن لم يتدون في الفقه فإنه قد تُرْجِمَ، رغم ذلك، ببعض المؤسسات أو الممارسات العملية.

عند هذا فلنخرج من النطاق الإسلامي ولنقارن. قد يقال لي إنه ليس بالإمكان مقارنة المدن الكبرى في مجتمع موغل في التمدُّين، بالمدن الصغيرة في بلاد ريفيةٍ بشكل خاص. هذا أكيد. إن القسطنطينية وحدها قابلة للمقارنة ـ (ولكن هذا الواقع يشكِلُ مع ذلك مقارنةً) ـ مع بغداد، أو فيما بعد مع القاهرة. ولكن هدفنا، هنا، ليس هو إجراء الموازنة بين المكانة التي تحتلها الحياة المدينية، بل المقارنة فيما بين المدن القائمة؛ فإذا لم نستطع مقارنة پافيا ببغداد، فلماذا لا نقارن نابولي بطرابلس في الشام؟ إن الفروقات بين المجتمعات المحيطة بها ـ والتي يجب أن لا ننساها ـ هل تستبعد كل حدٍّ للمقارنة؟ وأضيف، دون الرغبة في مقاربة المسألة الديمغرافية هنا، أنه يجب الحذر من بعض الخدع الرومانتيكية، وإني استشعر مع ذلك ـ حتى ولو تجاوَزَتْ تكتلاتُ الناس في أغلب الأحيان ما تتطلبه الوظائف الاقتصادية ـ بعض القلق من احتساب سكان

مثل هذه المدن بمئات الألوف وحتى بالملايين في حين إننا نعرف في الأكثر، استهلاكها من البقول، وعدد منشآت الحمامات فيها (وكذلك أيضاً. . . ؟). وعلى كل حال، إذا كان هناك من مدنٍ كبيرة، فإنه توجد مدن أقل ضخامة ومدن صغرى، يمكنها أن تسهل المقارنة.

لن ألح على المقارنة بين القسطنطينية وبغداد؛ مدينتان عاصمتان، وبالتالي شاذتان بالنسبة إلى الموضوع الذي يشغلنا هنا. نذكر على كل حال عرضاً أن الاضطرابات الشعبية في القسطنطينية كانت، كما في بغداد، خارجة عن التنظيم المهني المعروف فيهما تماماً، والذي احتفظ رغم التلطيفات، بتراث دولنة الإمبراطورية السفلى. والمدن الأخرى البيزنطية، خارج إيطاليا، مجهولة إلى درجة أننا قلما نجرؤ على التلفظ بكلمة عنها. نكرر الإشارة إلى التضامن المفروض عليها من ناحية الضرائب. نحن لا نعرف تماماً إلى أي مقدار بقي شيء من «المشيخة» التي مَزَجَتْ، في فجر حقبتنا، بالمسؤولية عن الضريبة دورَ مرسل الصكوك الكتابية المتعلقة بالحياة الاجتماعية (ينظر إلى الشهود). ربما بقي حياً «شيخ العَرَصة» (= آغورانوم)، الذي ظلّ حتى في الإمبراطورية السفلى، يراقب التجارة المحلية، والذي يعتبر صاحب السوق استمراراً وتتمةً له. والأسقف بالطبع له دور في الواقع كبير[٢٨٣]. من الاستقلال الذاتي البلدي، في الأراضي البيزنطية الخاصة، لم يبق شيء يذكر حتى مجيء القرن الرابع عشر، وبشكل غير كامل وفي ظروف جديدة.

ونظراً لعدم التمكن من قول المزيد عن مدن الشرق البيزنطية، فإننا نستطيع قول الكثير عن المدن الإيطالية، ومن بينها مدن الجنوب، الضعيفة في بيزنطيتها نوعاً ما[٢٨٤]. فقد ظلّ الميليشياويون حتى القرن الحادي عشر يلعبون فيها دوراً أساسياً؛ وكانوا يشكلون فيها ارستقراطية صغيرة مدينية، من ذات وسط «الحكام» (مجموع الرجال الذين يمارسون الوظائف العامة)، ويعارضون

(٢٨٣) ي. برهيه، العالم البيزنطي، II.

(٢٨٤) مرجع رقم ٢٦٨.

الأرستقراطية ـ مالكة الأراضي، التي كانت تتجه نحو الفيودالية (الاقطاعية)، والتي لم تكن بذاتها مدينية بشكل مخصوص. نحن نعلم اليوم أنه من هذه الأوساط خرجت، انطلاقاً من القرن التاسع والعاشر، ضد الأمراء والأساقفة، والأسياد الفيوداليين بحسب الأحوال، حركات التمرد ذات النزعة الاستقلالية والتي مهدت منذ زمن بعيد للتحرر البلدي. وبخلاف ما ظلّ سائداً في الاعتقاد لمدة طويلة فإن الحِرَف، بمقدار ما استمرت، غلب عليها النمط الاداري الروماني، الذي كان سائداً أيضاً في الحقبة الأوتونية (القرن العاشر)، أكثر من نمط التكتلات المهنية الكومونية [نسبة الى كومونة]. ليسوا هم الذين أعدوا الاستقلال البلدي، بل إن هذا الانعتاق هو الذي خلق بالعكس الظروف التي مكنت التكتلات المهنية من ان تزدهر؛ وتولّد الانعتاقُ من جهد الارستقراطيات المحلية التي ليست منظمة على أسس مهنية[٢٨٥]. ولا يعني هذا أن أي تنظيم في المجموعات الجزئية لم يكن موجوداً، فقد وجد منها شيء؛ ولكنها لم تكن حتى ذلك الحين من نمط «الرفاقيات»، التي لم تكن لتتكون إلا بعد ازدهار الحرف، مع كونها «مهنية ـ مختلطة»، بل كانت أقرب إلى نمط «الأخويات»، النصف ـ اجتماعية والنصف دينية، والمتكونة أحياناً بحسب الأحياء. في المدن ذات الأبعاد، كانت الخلافات بين الأحياء كثيرة، ضاحية ضد قرية، مدينة سيادية ضد مدينة أسقفية (وهذا يغطي في أغلب الأحيان التمييز السابق)، الخ؛ كما قامت نزاعات بين الأخويات. ان التوجه الاستقلالي كان في الغالب، في إيطاليا الجنوبية، حيث كانت السلطة الإمبراطورية معدومةً، تصادرها عائلة كبرى، توصلت الى تأسيس نوع من السلالة الملكية (آمالفي، والى حدٍ مشابهٍ نوعاً ما، في الشمال، البندقية التي ظلت في فلك بيزنطة ولم تكن كارولنجيّة). إن تأثير الأسقف، إن لم يمكنه، كما يفعل القاضي المسلم، من تكوين سلالة حاكمة من

---

(٢٨٥) ان الفرضية المضادة، المتروكة اليوم، تؤدي (إذا أردنا عَرَضاً مقارنة المدن الإسلامية بالمدن الغربية) إما إلى تناقضها تماماً، إن لاحظنا الدور المتواضع للحرف الإسلامية في الحياة السياسية، وإما إلى أن نرى في هذه الحرف (ان نحن اعتبرناها كتنظيمات اقتصادية مستقلة نسبياً (ماسينيون)، الروادَ بل الأدلاء لرصفائها الأوروبية اللاحقة.

النوع الوراثي من الأب الى الابن، إلا أنه سمح له في صورة عارضة أن يحتفظ لعائلته، كميراث عائلي، بواسطة تركيم الاختصاصات بالسلطة الكونتية (نابولي). في مكان آخر، كان الموالي يواجهون الموالي (الأمر الذي يكاد يتطابق مع النزاعات فيما بين الأحياء)، مثاله في روما، بعد إجراء كل التعديلات الضرورية ظلّ التراث القديم مستمراً، الخ.

ليس من الضروري الدخول في عرض أكثر تفصيلاً، لأن مقصدنا لا يقوم على تأسيس مقارنة مُفَصَّلة بين هذه المدن الإسلامية: إذ عندها نصل الى الأباطيل. الشيء المهم مع ذلك على ما يبدو، الناتج عن إمعان النظر فيها بآنٍ واحدٍ، هو أن مدن البحر المتوسط ذات الماضي الموحد الطبيعة مع المدن الإسلامية عرضت، حتى القرن الحادي عشر بعض الخطوط البارزة التي تبدو، على الرغم من اختلاف العوالم المحيطة، من ذات الطبيعة أو، تبدو، إذا شئنا، من العمر نفسه. ولا يمكن رفض وجود جو عائلي بين «الميلشياويين» والأحداث ـ (أكثر من الفتيان) ـ. نلاحظ أن الشيء الذي يبدو لنا من جهة، بسبب التطورات اللاحقة، وكأنه الباعث على الانعتاق، موجود عند المستوى ذاته، في المدينة الإسلامية المجاورة ـ أو، ربما كانت جهود هذه الأخيرة لا تقل وضوحاً عن جهود المدينة الإيطالية، حتى ولو كانت الظروف اللاحقة (كما عرفتها أيضاً إيطاليا الجنوبية منذ النورمانديين) لم تسمح لها بأن تستكملها بذات النجاح. وإن نحن التقينا هنا بالقرون الأربعة أو الخمسة الأولى في الإسلام، وفي الحقبة المتزامنة لها في البلدان الأخرى، فإننا نلاحظ عندئذ، من جهة، أنه إذا كانت هناك سمات أكيدة مشتركة بين كل المدن في نطاق الإسلام، فإنه يكون من الإسراف مع ذلك الكلام عن نمط وحيد من المدن، لا يتغير من طرف إلى آخر في هذا المجال، ومن جهة أخرى نلاحظ أن هذه المدن، أو أن بعضاً من هذه المدن، يقدم شواهد قربى جدية مع المدن الأخرى من بلدان مجاورة للإسلام، ذات ماضٍ واحدٍ وإلى حدٍ غير قليل، ذات علاقة أيضاً معه. فلا يمكننا إذاً، من وجهة النظر التي وضعنا أنفسنا فيها، ان نقارن بين المدن الإسلامية والمدن المسيحية.

أي ان التسمية بالذات «مدنٌ إسلامية» هي تسمية مسرفة قليلاً، بالنسبة الى الحقبة المدروسة هنا، وهي تسمية غامضة بالنسبة إلى الحقب اللاحقة. أحد الزملاء الفِكهين، وقد سمعني أدافع عن هذا الرأي، لفت نظري إلى أن كل مدينة إسلامية تضم مسجداً؛ ولكن من المؤكد أنه ليست واقعة تسمية مبنى العبادة، هنا بالمسجد وهناك بالكنيسة هي التي تكفي للتفريق بين بنية كل من المدينتين، خاصة البنية الاجتماعية. ان نحن لاحظنا وجود مشابهات بين مدن «إسلامية» ومدن غير إسلامية، فذاك في الواقع لأن الاسلام كإسلام لا دَخْلَ له في الأمر. فيما بعد أدت التقلبات في التاريخ الأوروبي الى خلق فروقات بين العالم الإسلامي والإسلام، بحيث أنه صار ذا معنى أن نتكلم عن مجتمع إسلامي، وعن مدينة إسلامية، إن نحن قصدنا بهذا الدلالة على تطابق هذه البنية مع الإسلام في القضاء. ثم إنه يجب أن لا نعزو بصورة مسبقة، إلى هذا التطابق المجالي قيمة تفسيرية سببية، ولا أن ننسى أن الإسلام حيث يشكل اليوم، مع ذلك، سبباً، هو الإسلام الذي تكوّن بالضبط في وسط هذا الإطار الاجتماعي الماضي الذي لم يكن مسلماً فقط. هناك طيشٌ بأن نطلق وصفاً مأخوذاً من حياة الفكر على واقع ذي طابع اجتماعي، مهما كان التداخل ممكن الوجود بين المجالين؛ وبالنسبة إلي أفضلُ أن أتكلم ببساطة، وبدون تعابير توقع في الشبهات عن مدنٍ من الشرق الأدنى أو الأوسط، وعن مدن متوسطية أو عن المجال الإسلامي، بحسب الأحوال.

إن نحن أردنا أن نحدد من الناحية التاريخية ـ الاجتماعية وضع المدن الإسلامية والتنظيمات التي درسناها فيها، فليس لنا إذاً أن نحبسها ضمن فئة إسلامية خالصة تشتمل ضمناً أيضاً على الإسلام الحديث، بالعكس يجب علينا أن نضعها الى جانب المدن التي تُحاذيها في المجال، والتي هي من معايشاتها. كيف يمكننا عندئذ تعريف هذا المجموع؟ لقد جرى القول عند الكلام عن المدن السورية أن تحررها النسبي يُفسر بالمناخ الفيودالي (الإقطاعي). لا شيء مما عرضناه يسمح بهذا الرأي، الذي صُحِّحَ فضلاً عن ذلك ضمناً من قبل المؤلف بالذات في مقال لاحق، ما لم نعطِ للكلمة المعنى المطاط حقاً، معنى تهاوي أو

تجزئة السلطة المركزية[٢٨٦]. بالعكس، إذا كان تحرر المدن الجزئي ممكناً، فذاك لأنه لم توجد بعد ارستقراطية فيودالية كاملة التكوين؛ في الشرق، والحق يقال، لم تكن هناك فيودالية بالمعنى الدقيق الذي تستعمل فيه هذه الكلمة في الغرب؛ إلا أن الأرستقراطية العسكرية مع ذلك، والتي نمت تدريجياً، لعبت فيه، بحسب رأينا الحالي، الدور المتلائم، في بادىء الأمر، مع المدن، ولكنها حين تراجع اقتصاد هذه المدن تدريجياً، تهاوت وخضعت. حتى ذلك الحين، تبدو لي المدينة الإسلامية، كالمدينة البيزنطية، وكالإيطالية، وكأنها تُكمِلُ اندفاعةً تطيل، مع بعض التحولات والتغييرات، انما بدون انفصال، مدينة الإمبراطورية السفلى أو المدينة الساسانية في إيران.

ويكون من المفارقة والمغالطة الكلام عن التماهي، ولكن أعتقد مع ذلك أن الانفصال الحقيقي لا يجب أن يوضع عند الفتح العربي، بل بعد التحولات العامة العميقة التي يمكن بالإجمال وضعها في حدود القرن الحادي عشر، وذلك في قسم منها بفعل التطور، وبفعل نوع من تهاوي المجتمع في العالم الإسلامي، ثم من جهة أخرى بفعل «انطلاقة» أوروبا التدريجية. وحتى عندئذ، فإن خط التفارق لا يتطابق مع خط حدود الإسلام: ان المدينة البيزنطية هي أشبه ـ مع وجود بعض حالات استثنائية ـ بمدينة من صميم الشرق، منها بمدينة من أوروبا بالذات.

تلك هي الأجوبة غير الكاملة، والمؤقتة، على الأسئلة المطروحة في مطلع هذا المقال. وفائدتها، إذا كان لها من فائدة، ليست في مضمونها الدقيق بقدر ما هي في العقلية التي قادت بناءها: رفض عزل العالم الإسلامي عن محيطه، جهد من أجل إجراء مقارنة تتغلب على اختلافات اللغة والمفاهيم، محاولة رؤية مجموعات بشرية رؤية اجتماعية يقدمها لنا التوثيق في أشكال نظرية. وأكون سعيداً، لو استطعت بالتالي أن أحرّض أشخاصاً أفضل مني إعداداً على القيام

(٢٨٦) مجلة العلوم الشرقية (RSO)، ١٩٥٨، ص I من سحب منفصل.

باستقصاءات جديدة تكمل وتصحح وتـوضح في جميـع الأحوال الاستقصـاءات التي شعرت هنا بالحاجة الكبرى إلى إظهارها لا إلى تقديم إنجاز لا مطعن فيه.



# الوزير والرئيس في مدن الشام في العصر السلجوقي (*)

أكسل هافمان

تُعتبر بلاد الشام في العصور الوسطى والإسلامية بين النواحي القليلة في دار الإسلام، التي انحسرت عن مدنها السلطة المركزية إلى حدٍّ ما، وطوّرت نظاماً للحكم الذاتي، والتمثيل الحَضَري تبعاً للاحتياجات الخاصّة لتلك المدن. فطوال مايتي عام منذ النصف الثاني من القرن العاشر الميلادي وحتى منتصف القرن الثاني عشر كان في المدن الشامية الرئيسية رؤساء وأحداث، يسهمون في السلطة أو يحلُّون محلّها في الولاية والشرطة والإدارة إبّان السيطرة الفاطمية ثم السلجوقية. وكثيراً ما كان هؤلاء يتعاونون مع السلاجقة، ويعملون من ضمن الهرمية المؤسسية للسلطة السلجوقية. والتطور المذكور (ظهور مؤسستين للحكم الذاتي والتمثيل الحضري: الرئاسة والأحداث) أظهر ما يكون بمدينتي دمشق وحلب. لكن تطورات المؤسستين وعلاقاتهما بالسلطة المركزية اختلفت بين المدينتين. فقد استطاع الفريقان؛ وفي دمشق بالذات؛ عن طريق إرغام الحكام والولاة على الاعتراف بهم، أن يحلّوا محلّ الشرطة المدينية، وأن يشاركوا في المهامّ العسكرية والسياسية، وأن يسيطروا على الحيوات الاقتصادية والإدارية والمالية

(*) عن:
Axel Havemann: The Vizier and the Ra'īs in Saljuq Syria: The Strnggle for Urban Self - Representation; in IJMES 21 (1989), 233 - 242.

للمدينة. وسنحاول فيما يلي أن ندلّل على أنّ ذلك ـ كما سبق القول ـ حدث في مدينة دمشق بالذات أو يصحُّ عليها أكثر مما يصحُّ على حلب، فمما له دلالته أن المصادر العربية ـ على سبيل المثال ـ لا تذكر محتسباً بدمشق أثناء وجود رئيس فيها. والمعروف ان المحتسب كان هو الضابط الرسمي للحياتين الإدارية والاقتصادية بالحاضرة الإسلامية في العصور الوسطى. على أنّ الأكثر إثارةً للانتباه أن الرئيس بدمشق في بعض الأحيان كان يتولى الوزارة أيضاً بتعيين من الوالي أو الحاكم. وبذلك يكون الرئيس قد أصبح شخصيةً هامةً جداً في هرمية السلطة السلجوقية؛ وهو أمر يخرج على العُرف السلجوقي، بل والفاطمي، الذي كان يعيِّن لمنصب الوزارة في العادة أجنبياً عن المدينة[١].

وأعرض في هذه المقالة للعلائق بين مؤسسة الوزارة، والرئاسة في دمشق وحلب السلجوقيتين. وذلك بقصد التعرف على خيارات وضرورات العلائق بين الوزير والرئيس من حيث التنافس على السلطة، وتقاسمها. فقد كانت C.Klausner قد أوضحت أنّ الوزارة تحولت في العصر السلجوقي إلى مؤسسةٍ مستقرةٍ، تمتعت في ظل حكم سلاطين الترك بنفوذٍ كبيرٍ لم يكن لها في أي مرحلةٍ تاريخيةٍ سابقة[٢]. على أنه ليس من مهمتنا هنا تتبع تطورات مؤسسة الوزارة منذ ظهورها في العصر العباسي الأول وحتى القرنين الحادي عشر والثاني عشر عندما ظهر السلاجقة في الاجزاء الشرقية من العالم الإسلامي. وقد درس باحثون كثيرون من مثل Mez و Sourdel و Goitein[٣] مؤسسة الوزارة بشكلٍ عامٍّ،

(١) للتوسع يمكن الرجوع إلى دراسة كلود كاهن عن استقلالية المدن الاسلامية (مترجمة ومنشورة في هذا العدد من المجلة)،

A.Havemann: R'iāsa und qadāi. Institutionen als Ausdruck mechselnder Kraeftenerhaeltnine in syrischen Staedten nom 10 biszum 12 Jahrgundert (Freiburg, 1975); E.Ashtor - Strauss, «L'administration urbaine en Syrie médiévale», Rivista degli Studi Orientali, 31 (1956), 73-128, 33 (1958), 181-209; Peter non Siners, «Military, Merchants and Nomads: The Social Enolutions of the Syrian Cities and Countryside During The classical period, 780-969/164- 358», Der Islam, 56 (1979), 212 - 244.

(٢) Carla L. Klausner, The Seljak Vezirate: A Study of Civil Administration 1055 - 1194 (Cambridge, Mass, 1973).

(٣) Adam Mez, Die Renaissance des Islams (Heidelberg, 1922; repr. Hildesheim, =

واهتم آخرون بدراسة الوزارات العباسية بإسهاب. أمّا بالنسبة للوزارة السلجوقية فيمكن الاعتماد على بحوث Klausner Lambton[٤]. لكن البحوث المذكورة عُنيت أكثر ما عُنيت بالوزارة في المشرق الإسلامي بالعراق وإيران، وليست هناك غير معلومات وبحوث قليلة عن المؤسسات السلجوقية ومنها الوزارة بالشام؛ حيث فوّض السلاجقةُ الكبارُ السلطة إلى ملوكٍ وأمراء وأتابكة منهم؛ وذلك رغم أهمية منطقة الشام وخطورتها سياسياً وعسكرياً بالنسبة للسلاجقة لوقوعها على الحدود مع الفاطميين من جهة، وبجوار الامارات الصليبية من جهة ثانية.

ومعلوم أنّ الوزارة كانت منذ أكثر من قرنين قد تحولت إلى موضوعٍ مطروقٍ في عدة أجناس أدبية في الثقافتين الفارسية والعربية[٥]. فقد عولج الموضوع في الأدب كما يبدو في أدبيات الإدارة والخراج، وكتب الطرائف والنوادر والسمر[٦]، كما عولج في النوع المعروف بمرايا الأمراء[٧]. ثم هناك كتب الأحكام السلطانية مثل كتاب الماوردي (ت ١٠٥٨م)[٨]، وكتابات المؤرخين؛ وبخاصةٍ تلك المعنية بالتواريخ المحلية للمدن عندما يُراد دراسة علاقةٍ تاريخيةٍ كعلاقة الوزارة بالرئاسة في دمشق وحلب السلجوقيتين.

ولكي يكون تفهم المؤسستين ودورهما ممكناً بالمدينتين، لابُدَّ من قراءة

---

= 1968), pp. 79- 101; D. Sourdel, Le Vizirat abbaside de 749 a` 936 (132 à 324 de l'hégire), 2 vols. (Damascus, 1959 - 1960); Shlomo D.Goitein, «The Origin of the Vizierate and Its True Character», Studies in Islamic History and Institutions (Leiden, 1968), pp.168-96.

(٤) Ann K.S. Lambton, «The Internal Structure of the Saljuq Empire», in J.A.Bayle, ed., The Cambridge History of Iran, vol. V, The Saljuq and Mongol Periods (Cambridge, England, 1968), pp.203-282; Klausner, The Seljuk Vezirate.

(٥) درس دومينيك سورول كتب الجهشياري والصابي والصولي في الوزارة والوزراء بدقة في سلسلة مقالات بمجلة Arabica م٢ (١٩٥٥)، م٥ (١٩٥٨)، BEO, 15, 1955-57, 99-108.

(٦) من مثل كتب الجهشياري والصابي والصولي.

(٧) درست Regina Heinecke ونشرت مخطوطة نقلاً بعنوان: تحفة الوزراء (بيروت، ١٩٧٥).

(٨) الأحكام السلطانية للماوردي (عدة طبعات)، وقوانين الوزارة وسياسة الملك له، تحقيق رضوان السيد (بيروت، ١٩٧٩).

التاريخ السياسي لدمشق وحلب في تلك الفترة استناداً إلى ابن القلانسي (ـ ١١٦٠م)[٩]، وابن العديم (ـ ١٢٦٢م)[١٠]؛ وهما المؤرخان الرئيسيان لدمشق وحلب على التوالي لتلك الفترة. كان الفاطميون قد حكموا بلاد الشام قرناً كاملاً تخلله استيلاءٌ مؤقتٌ للتركمان على دمشق ثم دخل السلاجقة إلى دمشق إذ استولى عليها تُتُش، أخ السلطان ملكشاه عام ١٠٧٩م. وبعد سبع سنواتٍ سقطت حلب أيضاً، التي كان يحكمها مرداسيٌّ حتى ذلك الحين، بيد تتش أيضاً، وقد عين نائباً عن السلطان فيها التركماني أقسنقر، جدّ الأسرة الزنكية التي سادت فيها بعد. وقد قُتل السلطان ملكشاه عام ١٠٩٢م، وتوفي تتش عام ١٠٩٥م، ودار صراعٌ عنيفٌ على السلطة بسائر أرجاء الامبراطورية كان من نتائجه تفككها ثم انهيارها. أمّا بلاد الشام التي لم تكن تقع في رأس اهتمامات السلاجقة، فقد ظلّت محلّ صراعٍ وتنازعٍ ومساومات بين الأمراء السلاجقة، والأتابكة التركمان، ومطامح الفاطميين لإعادة السيطرة عليها، كما ظلت مقسمةً بين سلطاتٍ ودويلات وأسرٍ محليةٍ ذات أصول قبلية، وفئات مدينية حاولت الدفاع عن حواضرها في مُواجهة الغازين الخارجيين[١١].



رئيس دمشق: وسط هذه الظروف المضطربة بدأت العلاقة الفريدة بين الوزارة والرئاسة، واستمرت تتطور عبر عقودٍ عدةٍ من السنين. كان منصب الرئيس بدمشق قد صار وراثياً منذ العام ١٠٩٦م ضمن أسرة الصوفي السنية البدوية الأصل (من بني كلاب) التي تركت موطنها بسَرْمِين بشمال الشام وأتت

---

(٩) ابن القلانسي: ذيل تاريخ دمشق، نشر أمدروز (لايدن، ١٩٠٨)، وترجمات لـ H.A.R.Gibb (١٩٣٢) R. Le Tourneau (دمشق، ١٩٥٢).

(١٠) ابن العديم: زبدة الحلب من تاريخ حلب، نشر سامي الدهان، ٣ أجزاء (دمشق، ١٩٥١، ١٩٥٤، ١٩٦٨).

(١١) Kamal S. Salibi, Syria Under Islam; Empire on Trial, 634 - 1097 (Delmar, N.Y., 1977), pp. 122 ff.,
ومقدمة Gibb على ترجمته لابن القلانسي، ومصطفى الحياري: الإمارة الطائية (أطروحة دكتوراه في الأصل بجامعة لندن، ١٩٧٥).

إلى دمشق في الجيل السابق، بسبب كثرة الإسماعيلية بمنطقة إقامتها[١٢]. وبدأت أسرة الصوفي بتوّلي رئاسة مدينة دمشق عام ١١٥٤م خالفةً في ذلك آل التميمي الذين كانوا يتولون الرئاسة بالوراثة أيضاً. ويبدو أنّ آل الصوفي نالوا بسرعةٍ مكانةً مرموقةً بالمدينة؛ فالمصادر تذكر أن السلطات أرسلت أحدهم إلى مصر في سفارة. كما أنّ آخرين من أبناء الأسرة انهمكوا في مشاريع عمرانية كبيرة نسبياً؛ وهذا دليلٌ على الثراء الذي حققته الأسرة أيضاً[١٣]. كان أمين الدولة أبو محمد ابن الصوفي أول رؤساء المدينة من أبناء الأسرة، وعندما نُقارِنُ ماهية نفوذ الأسرة بالرؤساء السابقين يتبينٌّ لنا أنّ الرئيس الصوفي لم يكن زعيماً للأحداث فقط؛ بل كان رئيساً للبلد، أي كانت له مهامٌ إداريةٌ من نوعٍ ما. فقد حصلت الفئات المدينية المنفذة، والرئيس بالذات، على وضعٍ نصفُ رسمي، إذ اعترف بها الحكّام السلاجقة، الذين كانوا محتاجين للرئيس من أجل ضبط المدينة من الداخل، كما كان الرئيس في حاجةٍ إليهم من أجل الاستمرار والاستقرار.

فالملحوظُ أنه بخلاف ما كان عليه الحال في الحقبة الفاطمية، حين كان الرئيس والأحداث عناصر مقاومة للسلطة الغريبة، تغيّر دَورُهم في العهد السلجوقي ليصبحوا جزءاً من هرمية السلطة نفسها. فقد سعى الرئيس سعياً حثيثاً للحصول على اعترافٍ من جانب السلطة الجديدة وتوصّل لذلك. كما أنّ الأحداث الذين كانوا يشكّلون العمود الفقري لنفوذه، اضطرّوا ـ بقدر اضطرار السلطة ـ للتعاون والتنسيق. وكان هذا هو الثمن الذي دفعوه من أجل الحصول على اعتراف السلطة بهم، وهو اعترافٌ كان ضرورياً لاستمرارهم ونفوذهم في الحياة المدينية. لكن هذا التوازن أثبت أنه ضعيفٌ ومهزوزٌ ولا يستمرُّ إلّا باستمرار تعادُل القُوى بين الطرفين[١٤]. وبإيجازٍ يمكن القولُ إنّ التعاون

(١٢) كلود كاهن C.Cahen في «الحركات الشعبية. .» في هذا العدد.

(١٣) تاريخ العظيمي، نشر كلود كاهن، مجلة JA، م ٢٣٠ (١٩٣٨) ص ص ٣٥٣ ـ ٤٤٨، وأشتور شتراوس، المرجع السابق، ص ١٠٦ رقم ٢.

(١٤) هاڤمان، رئاسة وقضاء، مرجع سابق، ص ص ١٢٩ ـ ١٣٠، ١٣٥ ـ ١٣٦، ١٤٦.

والتنافس حَلاًّ محلَّ المقاومة في العلاقة بين الرئيس والأحداث من جهـة، وحكّام دمشق من جهة ثانية. ويمكن التدليـل على هـذا التغيير من ثـلاثة أمثلةٍ حـدثت بدمشق كما يلي:

١ - في مطالع القـرن الثاني عشر الميـلادي، امتدّ نفـوذُ الفرع الإيـراني من الإسماعيلية (الـذين يُسمون أيضـاً: الباطنيـة) إلى بلاد الشـام حتى بلغ دمشق. وعلى الرغم من أنّ الإسـماعيلية كـانت تنتشر عادةً بـين الفئات الـدنيا الحضريـة والريفية؛ لكن هؤلاء عندما امتدّوا إلى دمشق استطاعوا بطريقةٍ ما الحصول على تأييد الوزير آنذاك المُسمى المزدقاني الذي لم يكن هـو نفسه اسـماعيلي العقيـدة. وقد أحسَّت النخبة السنية بالمدينة بخـطورة الإسماعيليـة وتحالف الـوزير معهم، على مصالحهم، فنسّقوا مع الحاكم السلجوقي الـذي قام بـالفتك بـالإسماعيليـة جميعـاً بشكلٍ مُفـاجىءٍ عام ١١٢٩م بمسـاعدة رئيس المـدينة آنـذاك أبي الذوّاد المفرِّج بن الحسن الصوفي، ابن أول رئيسٍ بالمدينـة من الأُسرة. وعندمـا بحث الحـاكم عن بديـلٍ للوزير المقتـول، اختار الـرئيس الصوفيّ للوزارة بـالإضـافـة لرئاستـه فقوي نفـوذه وتعاظم، اعـترافاً من السلطة السلجـوقية بـدوره المهمّ في الحفـاظ على الاستقـرار بـالمدينـة، والمؤازرة في ضرب البـاطنيـة. ويـذكـر ابن القـلانسي أنّ الحاكم السلجـوقي اختاره للوزارة لثقتـه به، ولخـبرتـه في الشؤون الإداريـة والماليـة. وهذا رغم أنـه لم يكن بارعـاً في الكتابـة والبلاغـة. واستمـرّ المفرِّج الصوفي عامين متمتعـاً بثقة الحـاكم؛ لكنه عـزله بعـد ذلك من المنصبـين لأعمالٍ غير لائقة يقول ابن القلانسي انه قام بها دون أن يحدِّدها[١٥].

فإذا نظرنـا بشكلٍ أدقّ لأسبـاب تعيين الـرئيس وزيراً، تبـينّ لنا أنّ الخـبرة الإدارية والمالية كانت تلعبُ دوراً كبيراً لدى السلاجقة في التعيين لمنصب الوزير بالذات. وقد أوضحت آن لامبتون A. Lambton التي درست الوزارة والإدارة في الامبراطورية السلجوقية باسهاب أهمية الشؤون الإداريـة والماليـة في التوظيف والتعيـين؛ قالت لامبتـون: «كانت المهمـة الرئيسيـة للوزير الـذي كان يتـرأس

(١٥) ابن القلانسي: دمشق، ص ص ٢١٥، ٢٢٢ - ٢٢٤، ٢٢٧ - ٢٢٩.

الديوان، ماليةً بحتةً. فقد كان واجبه رعاية مصادر الإنتاج، وزيادة الإنتاج ومداخيل الدولة دون الإساءة إلى الازدهار الزراعي. لقد كان المتوقَّع منه المحافظة على مالية الدولة في وضعٍ جيدٍ، والاحتفاظ باحتياطيٍ محترمٍ لأوقات الأزمات»[١٦]. وتذكّر فقرة لامبتون هذه بالصورة المثالية التي يرسمها الوزير الكبير نظام المُلْك (١٠١٨ ـ ١٠٩٢م) للمنصب والذي يضيف إلى الخبرة الإدارية والمالية والبراعة في الكتابة؛ الثقة والأمانة والولاء[١٧]. وهكذا نرى أنّ فنّي الكتابة والبلاغة، اللذين كانا السبب الرئيسي في الاختيار للوزارة، لم يعودا كذلك أيام السلاجقة. فالرئيس المفرِّج الصوفي الذي صار وزيراً كان ضعيفاً في الإنشاء والبلاغة[١٨]. ويشير هذا المثال إلى تغير صورة الوزارة، والمطلوب منها أيام السلاجقة. ومن جهةٍ ثانيةٍ يمكن للمرء أن يتساءل عن مدى نجاح الرئيس المفرِّج الصوفي في منصب الوزارة. فمن الملاحظ انه لم يستطع في الوزارة الاحتفاظ بسيطرته على الأحداث. وعلى أي حالٍ فقد سجن الرجل بعد عزله من منصبه لفترةٍ قصيرةٍ، ثم عُيِّنَ رئيساً من جديد (بعد أن دفع مبلغاً كبيراً من المال) ودون أن تعود إليه الوزارة؛ ربما في محاولةٍ من جانب السلطة للحدّ من نفوذه. وبقي هذه المرة في الرئاسة خمس سنواتٍ حتى قتله الحاكم. وقد نفى الحاكم الأسرة كلها من دمشق، وصادر أملاكها[١٩].

٢ ـ وعادت الأسرة إلى دمشق بعد عام؛ وذلك سنة ١١٣٧م. وعُين المسيب ابن الصوفي رئيساً للبلد لسبعة أعوام، وأُحيط بوجوهٍ من التبجيل والتلقيب من مثل لقب مؤيِّد الدين. وفي عام ١١٤٤ غادر المسيّب دمشق على عجلٍ خوفاً من مؤامرة دبرها له خصومه ومن بينهم الوزير. لكنه سُرعان ما عاد

(١٦) Lambton, «The Internal Structure», p.249

(١٧) المرجع نفسه، ص ٢٤٧ (اقتباس عن سياسة نامه لنظام المُلْك).

(١٨) مما يثير الاهتمام أنّ الفقهاء أيضاً في هذه الفترة لا يؤكّدون على الكنايات الكتابية والبلاغية للوزير، قارن بالأحكام السلطانية للماوردي (القاهرة، ١٣٨٦هـ/١٩٦٦م)، الفصل الثاني ـ حيث يجري التركيز على الصلاحيات المُعطاة للوزير.

(١٩) ابن القلانسي، دمشق، ص ٢٣١، ٢٥٧.

واستطاع إقناع الحاكم بنفي الوزير إلى مصر؛ بل ويزعُمُ مصدرٌ تاريخيٌّ أنه عُين لمنصب الوزارة خلفاً للوزير المنفي[٢٠]. ويذكر ابن القلانسي أن سكان المدينة كانوا شديدي الفرح بعودة المسيبّ وانتصاره[٢١].

٣ ـ وفي عام ١١٤٩م عادت شكوك مؤيد الدين في مؤامرةٍ ضده يدبرها الحاكم السلجوقي الجديد. هكذا جمع مؤيد الدين الأحداث، والعوام المسلحين الآخرين، الذين حرسوا بيته وبيت أخيه. وعندما لم يصل الطرفان إلى حلٍّ انفجر صراعٌ فسلحٌ اضطُر فيه الحاكم للجوء إلى قلعة المدينة. وبعد أخذٍ وردٍ كثيرين اضطُرّ الحاكم للتنازل فنفى خصوم مؤيّد الدين، وشرّف مؤيّد الدين وأخاه، وعينّ مؤيد الدين للرئاسة والوزارة معاً دون أن يشركه فيهما أحد[٢٢]. فإذا تأملْنا أصول النزاع عام ١١٤٩م تبين لنا أنّ التنازُلات المتبادلة كانت مؤقتة، وأنّ التوازُن كان يستمرّ ما دامت القوتان متعادلتين. فإذا أحس الرئيس والأحداث من أنفسهم قوةً عادوا لدورهم القديم المُعارض للسلطة الغريبة في المدينة. لكنّ الملاحظ أن الحاكم والرئيس كانا ينسّقان مواقفهما في السياسة الخارجية وإنْ اختلفا وتصارعا في الأمور الداخلية. يبدو ذلك في وقوفهما في وجه نور الدين محمود زنكي الذي كان مقبلاً لاحتلال المدينة، والذي كان مقدّراً له أن يصبح سيد بلاد الشام بغير منازع[٢٣].

ومنذ النصف الثاني من القرن الثاني عشر الميلادي ازدادت قوة السلطة المركزية بالمدينة، فضعُفت المؤسسات الشعبية بالمدينة بالتدريج[٢٤]. وهكذا لم نَعُدْ نجد رئيساً يُعين لمنصب الوزارة.

**الرئاسة في حلب:** إذا تأملنا وضع مدينة حلب في الفترة نفسها، نجد أنّ

---

(٢٠) العظيمي، مرجع سابق، ص ٤٢٣. لكن ابن القلانسي لم يذكر هذا الحدث.

(٢١) ابن القلانسي، دمشق، ص ٢٧٨.

(٢٢) قارن بابن القلانسي، ص ص ٣٠٧ ـ ٣٠٨.

(٢٣) المصدر نفسه، ص ص ٣٠٩ ـ ٣١٠، ٣١٤، ٣١٩. وانظر عن نور الدين دراسة Nikita Elisséeff، بالفرنسية في ثلاث مجلدات (دمشق، ١٩٦٧).

(٢٤) هاڤمان، رئاسة وقضاء، مرجع سابق، ص ص ١٥٠ ـ ١٥٥.

تطورات الرئاسة وعلائقها بالسلطة كانت مختلفةً بشكلٍ أساسيٍّ عن الوضع بدمشق. ويمكن التعبير عن ذلك على النحو التالي:

١ ـ يبدو أن كلّ رؤساء الأحداث، كانوا في الوقت نفسه رؤساء البلد؛ وكانوا يتعاونون وينسّقون مع السلطة السلجوقية ويتعاونون معها.

ويعني هذا أنّ الاعتراف بالرئاسة بحلب والتعاون معها من جانب الأمير أو الحاكم جرى قبل حدوث ما يشابهه بدمشق. ففي خبرٍ لابن العديم أنّ أول رئيسٍ بحلبٍ عينه الأمير رئيساً للأحداث وللبلد في الوقت نفسه. حدث ذلك عام ١٠٢٥م وكان المرداسيون ما يزالون مسيطرين بالمدينة[٢٥]، أي قبل حوالي الستين عاماً من بسط السلاجقة سيطرتهم على حلب. والمعروف أنه لم يجر الاعتراف بأيّ رئيسٍ بدمشق، فضلاً عن تعيينه من جانب حاكم المدينة، قبل مجيء السلاجقة. وهكذا يمكن القول إنّ العلائق بين أنظمة الحكم الأجنبية، والمؤسسات المحلية بالمدينتين اختلفت من واحدةٍ لأخرى. فالملحوظ، حسب ما تفيد المصادر أنّ كلّ الرؤساء بحلب لم يكونوا يحظون باعتراف السلطة فقط، بل كانوا يُعيَّنون في الأعم الأغلب من جانبها. وكثيراً ما كان التوتّر يتصاعد بين الرؤساء المعنيين، غير ذوي الأصول المحلية، وبين سكان المدينة. مما تشير إلى سياسة السلطة تجاه السكان: تعيين رؤساء غرباء عن المدينة من أجل منع تحولهم إلى المعارضة أو التوحد مع قوى المدينة المحلية. إذ تذكر المصادر رؤساء بحلب من أُصولٍ من حماه وبالس وحرّان، أو من خارج بلاد الشام كلّها مثل بني بديع الذين كانوا من أصول إيرانية[٢٦].

---

(٢٥) ابن العديم، حلب ٢٤٩/١. ويذكر سهيل زاكار في دراسته عن إمارة حلب ١٠٠٤ ـ ١٠٩٤م (بالإنجليزية، بيروت، ١٩٧١) ص ٢٥٩ أن منصب الرئيس كان موجوداً قبل ذلك. لكن المصادر المتاحة لا تؤكد ذلك. ويستند زكار لبحوث Cahen للقول بوجود الأحداث أيضاً بحلب في القرن العاشر الميلادي. والمصادر لا تدل على ذلك بوضوح في هذا المجال أيضاً. لكن في المصادر حديث عن الأوباش (ابن العديم، حلب، ٢٠٤/١ ـ ٢٠٥) فربما كان المعنيّ الأحداث.

(٢٦) هافمان، رئاسة وقضاء، مرجع سابق، ص ص ٩٨، ١٠٠ ـ ١٠٣. وانظر عن الأصول

٢ ـ وباستثناء أُسرةٍ واحدة؛ فإنّ كلّ رؤساء حلب كانوا يتحدرون من أُصولٍ اجتماعيةٍ ساميةٍ، أي ينتمون إلى فئة الوجهاء. ومع أنّ المعلومات الواضحة عن الأُصول الاجتماعية نادرة بتلك الحقبة؛ لكنّ المؤرّخين وكتّاب التراجم الذين ينتمون هم أنفسهم إلى فئات الشرف والوجاهة، يذكرون ذلك عن رؤساء مدينة حلب في معرض الثناء عليهم، وإبراز تميُّزهم. ويبدو أنّ علاقة أولئك الرؤساء غير الحميمة بالعامة المدينية، وعلاقاتهم الحسنة أكثر الأحيان بالسلطة؛ تعود إلى أنهم كانوا جميعاً معنيين من قبل السلطة وبذلك ما كانوا يتهددونها أو يتحدّون سطوتها. ورغم أن ذلك يشير على نحوٍ ما إلى نبل أُصولهم؛ لكن بالإضافة لذلك؛ هناك أخبارٌ بالمصادر عن الأُصول النبيلة لبعض أفراد تولوا الرئاسة بحلب[٢٧]. ومن الملفت للانتباه ملاحظة اختلاف طريقة المصادر في الحديث عن رؤساء دمشق. ويصحُّ هذا على الخصوص بالنسبة للرؤساء الدمشقيين الذين ما كانت السلطات تعترف بهم قبل الحقبة السلجوقية؛ بل كانوا في الحقيقة معارضين للسلطة بالمدينة، إن لم نقل إنهم كانوا ثواراً. وتصوِّر المصادر رؤساء دمشق قبل السلاجقة بصورةٍ سلبيةٍ باعتبارهم من العامة والغوغاء. وتدل تلك الأوصاف على أُصولهم المتواضعة فعلاً؛ وخير مثالٍ على ذلك الرئيس الملقّب بالقسّام الترّاب[٢٨]. لكنْ مع تحول منصب الرئاسة وراثياً في ظل السلاجقة تغيّرت الصورة. فرؤساء المدينة من آل

---

الإيرانية لآل بديع ابن العديم، حلب، ١٤١/٢،

Claude Cahen, La Syrie du Nord à l'époque des Croisades et la principauté franque d'Antioche (Paris, 1940), p. 268.

(٢٧) يذكر ابن العديم ان سالم بن مستفاد، أول من ولي الرئاسة بحلب، كان من أشراف المدينة ووجهائها، ويملك داراً واسعةً في سوق الزجاجين. وكان هناك حمامٌ باسمه، قارن Jean Sauvaget, «Extraits du Bugyat at-Talab d'Ibn al'Adim», REI, 7 (1933), 393-409. وهناك رئيس حلبي آخر من أُسرة الخُطيطي يقول ابن العديم، حلب ٦٨/٢، ٩٥ ـ ٩٦ إنه كان شريفاً بالمدينة («قلعة الشريف»).

(٢٨) أنظر عن هذا الرجل، ابن القلانسي، دمشق، ص ص ٢١ ـ ٢٧، والمقريزي، اتعاظ الحنفا بأخبار الأئمة الفاطميين الخلفا، نشرة جمال الدين الشيال (القاهرة، ١٩٦٧)، ٢٤٩/١، ٢٥٧ ـ ٢٥٨.

التميمي، ثم من آل الصوفي كانوا من أوساطٍ اجتماعيةٍ سامية مثل رؤساء حلب كما تصوّر ذلك المصادر. وباختصار يمكن القول إنّ رؤساء حلب كانوا أكثر تجانُساً من حيث أُصولهم الاجتماعية من رؤساء دمشق؛ أو هذا ما توحي به صورة المصادر عن رؤساء المدنيين في الحقبة موضوع البحث.

٣ ـ ولم تكن الرئاسة بحلب وراثية كما كانت بدمشق في عهد آل التميمي والصوفي. وحدهم آل بديع تولوا المنصب بحلب مرتين لكنْ ليس على التوالي: فضائل بن سعد بن بديع، الذي تولّى المنصب لعشر سنواتٍ بعد أن كان والده قد فقده عام ١١١٣م[٢٩]. وتولى الرئاسة بالمدينة بعد سعد ابن بديع أربعة رؤساء ثم وليها ابنه فضائل. ويدل التغيير في منصب الرئاسة مراتٍ خمساً خلال عشرين عاماً على حرص السلطة على استمرار التغيير حداً من النفوذ، وعلى قدرتها على ضبط المنصب حدوداً وقدراتٍ؛ وهو أمرٌ لم يكن ممكناً بدمشق إذ اقتضت عملية التوازن بين القوى الداخلية والخارجية سياسةً أخرى.

٤ ـ وما تولى الوزارة أحدٌ من رؤساء حلب. وهذا رغم أنّ بعض أبناء أُسرة بديع تولوا منصب الوزارة، في حين كان آخرون من آل بديع يتولون الرئاسة. وهكذا فإن سياسة التفرقة بين المنصبين كانت ثابتة[٣٠]. لكنْ: لماذا لم تجتمع الرئاسة والوزارة بيد واحد بحلب كما حدث بدمشق؟ في الحق أنه لا يمكننا الإجابة عن ذلك بشكلٍ مؤكَّدٍ لأنّ المصادر لا توردُ المعلومات الضرورية لإيضاح الظاهرة. لكن يمكن القول إنّ الرؤساء بحلب كانوا أقل قوةً من الناحيتين السياسية والعسكرية من معاصريهم الدمشقيين؛ وبذلك ما كان بوسعهم الضغط من أجل الوزارة عن طريق الأحداث. ثم إنّ الرؤساء بحلب كانوا مستوعَبين تماماً ضمن جهاز الدولة؛ فلم يكن للأمير أو الحاكم حاجة لاستجلاب رضاهم عن طريق توليتهم منصباً رفيعاً كالوزارة. وهناك سببٌ

(٢٩) أنظر قائمة برؤساء حلب عند أكسل هالمان، رئاسة وقضاء، مرجع سابق، ص ١٥٨.

(٣٠) أنظر عن الوزراء من بني بديع، ابن العديم ٢/١١٢، ١١٨، ١٢٠، ١٢٩ ـ ١٣٠، ١٣٨. وعن الرؤساء من آل بديع، ابن العديم ٢/١٣٩ ـ١٤١، ١٦٨، ١٧٠، ١٨٦، ٢٢٠ ـ ٢٢١، ٢٣٧ ـ ٢٣٨، ٢٤٣.

ثالثٌ يمكن إيراده هنا ويتمثّل في ضآلة ثروات رؤساء حلب مقارنةً بما كان يملكه الرؤساء الدمشقيون؛ وضآلة القوة الاقتصادية ضآلةٌ في النفوذ؛ أو هذا هو ما يذكره ابن العديم عن بعض الرؤساء بحلب. أمّا بشأن الخبرة المالية والإدارية للرؤساء الحلبيين فإننا لا نعرفُ شيئاً عنها لا من ابن العديم، ولا من الآخرين.

فإذا أردنا الحديث عن القوة الاقتصادية للرؤساء، يكون علينا العودة إلى دمشق. لقد كان بعض الرؤساء بدمشق وزراء كما سبق أن قدّمْنا. ونحن نعرف بعض الصلاحيات التقليدية للوزراء. ثم إن المحتسب كان يختفي عندما يكون هناك بالمدينة رئيسٌ[٣١]. ويعني هذا أنّ الرئيس الوزير جمع صلاحيات وقوة عدة مواقع كانت متفرقةً أو مستقلاً أحدها عن الآخر من قبل[٣٢]. ويعني هذا أنّ الرئيس المستوزر كان يجمع بيديه ليس فقط قضايا الأسواق، والحِرَف، والاقتصاد الداخلي للمدينة؛ بل مسائل التجارة الخارجية أيضاً. وهذا التقدير لاتّساع صلاحيات الرؤساء في المجال الاقتصادي تؤيِّده المعلوماتُ التي يوردُها المؤرّخون عن السياسات المالية لأحد الرؤساء من بني الصوفي. ويذكر ابن القلانسي عند الحديث عن عودة بني الصوفي إلى دمشق بعد نفيهم عام ١١٣٧م أنّ الحاكم أمر بناءً على طلب الأسرة بإعادة أمورهم المالية إلى ما كانت عليه: «على العادة المستمرة، والقاعدة المستقيمة المستقرة». والمعني بالأمور المالية للأسرة فيما يبدو المبالغ التي كانت تتقاضاها من التجار للحماية، ومن الناس كمرتباتٍ للأحداث: الجباية، والرسوم على المنتجات من دار الوكالة للتجارة مع الخارج، وربما أيضاً بعض الضرائب الأخرى على الأسواق[٣٣]. وإذا كانت الرسوم تعني الضرائب والمكوس التي تتقاضاها الدولة عن المنتجات والواردات

---

(٣١) قارن عن ذلك رأيي في: رئاسة وقضاء، ص ص ١٤٠ ـ ١٤١. ويبدو أنّ بعض الرؤساء من آل الصوفي على الأقل لم يكونوا مسؤولين فقط عن المهام الاقتصادية للمحتسب إذ يذكر ابن القلانسي، ص ٣٢١ عن أحدهم أنه «كان يأمر بالمعروف، وينهي عن المنكر».

(٣٢) انظر عن المهام المتعددة للرئيس، هافمان، رئاسة وقضاء، ص ص ١٣٥ ـ ١٤١.

(٣٣) ابن القلانسي، دمشق، ص ٢٦١. وانظر عن دار الوكالة؛

Goitein, A Mediterranean Society, Vol.I., Economic Foundations (Berkely and Los Angeles, 1967), pp.186 - 192.

والصادرات؛ فإنّ هذا يعني أنّ الرئيس كان يشرف على الحياة الاقتصادية للمدينة؛ فنعلم من ذلك لماذا استطاع أن يكون وزيراً، أي رئيساً للإدارة بالمدينة. لكنْ لو فرضنا أن الرسوم التي كان يتقاضاها الرئيس كانت جزءاً صغيراً ضمن العملية الاقتصاديةالعامة ـ وهذا هو الراجح ـ فإن ذلك يبقى على أيّ حال دليلاً على القوة التي بلغها رئيس البلد في الاقتصاد والإدارة وبالتالي في السياسة بالمدينة. وإذا أخذنا بعين الاعتبار أن الرئيس لم يكن يتقاضى الرسوم فقط؛ بل أموال الجبايات، والحمايات التي لم يكن ينفردُ بها طبعاً بل تشارك فيها الأحداث الذين كانوا أدواته التنفيذية؛ أدركنا أنّ الإفادة من السيطرة والضبط لم يكن ينفرد بها الرئيس بل كانت تشاركه فيها فئاتٌ أُخرى تستفيد من الحمايات والجبايات[٣٤]. وفيما يتصل بالواجبات فلا شك أنّ الرئيس كان مضطراً للدفع للجيش المحلي بالإضافة للأحداث. ويذكر ابن العديم أنّ ذلك كان الجانب المالي الوحيد الذي يتولّاه رئيس المدينة بحلب. لكن صمت المصادر عن ميزات وواجبات الرؤساء بحلب من الناحية المالية غير ما ذكره ابن العديم؛ ربما كان دليلاً على ضعفهم الاقتصادي مقارنةً برصفائهم بدمشق. وقد يعلِّلُ ذلك عدم مقدرتهم على إحداث ضغطٍ كافٍ من أجل تولي الوزارة.

**الاستنتاجات:** مما تقدم يمكن أن نستخلص بعض الاستنتاجات. فقد تحول الرئيس (رئيس البلد) إلى ممثلٍ لفئات السكان المدينيين تجاه السلطة السياسية الغريبة أو في مواجهتها. وقد استطاع الرئيس أن يتولى الوزارة بدمشق فيتحول إلى جزءٍ من بنية السلطة أو هرميتها في العصر السلجوقي مما يعني تغيراً في العلاقة بين السلطة السياسية والمدينة وفئاتها الشعبية عما كان عليه الحال في العصور السابقة على السلاجقة. ورغم أنّ المصادر لا تمدنا بمعلوماتٍ كافيةٍ لتوضيح فروق التطور في العلاقة بين السلطة المركزية، والفئات المدينية في العصر السلجوقي؛ فإنّ بروز رؤساء البلد، وتحول بعضهم إلى وزراء؛ كل

(٣٤) وانظر عن الحماية في سياق آخر، مادة حماية بدائرة المعارف الاسلامية، النشرة الجديدة، ٣٩٤/٣ (كلود كاهن).

ذلك يؤكّد النزعة الاستقلالية والمؤسسية التي حدثت في المدن الشامية في القرنين الحادي عشر والثاني عشر. فقد تطورت في المجتمع المديني بنيةٌ مدنيةٌ سياسيةٌ تتصدى لمصالحها بالرعاية في مواجهة الحكومة المركزية عن طريق المنافسة والصراع والتعاون في سياقٍ واحدٍ مترابط.

وفيما قدمناه من عرضٍ لتطورات الرئاسة بدمشق وحلب أيام السلاجقة؛ فإنّ الشكل الذي ساد لدى فئات المدينة لرعاية المصالح في تلك الحقبة كان التعاوُن والتنسيق مع السلطة بالمدينة.



# العمارة العربية بين المشاهدة والتأمل والمقارنة

علي شلق



بيني وبين السّفر مشاركة وجدانيّة تؤدّي إلى تعرية النّفس كما يقول «ألبيركامو» وتأخذ تلك الحالة مني كل مباشرة عقلية وتضعها في عينيّ، عاقدة بين أهدابي شهوة، وشوقاً، وحلماً، وانسياحاً إلى عالمٍ منتظر لم أحرّك ذهني في رسم أي خارطة له.

ومتى ألقت النفس ثيابها التي صنعتها الضرورة، صعد كل باطنيّ إلى سطوحها، فانعقد بين الماضي السحيق الراسب في أعماق الذات، وبين الكونيّ الواسع العريض نوع من التناغم يشبه ما بين الهيكل، والمصلّي، والجوّ العابق بالمجامر والمناجين.

يضاف إلى ذلك موضوع الفن المرتسم جماليّاً، والذي يتعلّق بفن العمارة خاصة، حيث تخلص النفس من عريها، وتلبس ثياب السّكينة والتّأمّل، واحتضان الشّكل، والنقطة، والخطّ، إلى التّوازن، والتّماثل، ونقل الصورة الفلكيّة، إلى الشعريّة، إلى العمارة.

النفس أمام العمارة تسكن ما بين الشقوق، والأعمدة، والقناطر، وتصبح مواطنةً في الإطار الشّامل تلك المعمورة، فيصبح فلكيها، وشعريّها، مقيّداً بجفون العين، ليسكب الصورة رحيقاً في مجرى الدم، وحنان القلب.

قل ذلك في البُنيان المعمور المتماسك، الذي يحتل الزمان فيه كلّ جدرانه، ليدعو المكان اليه كل مشاهدٍ يرى برؤيةٍ ورؤيا. أمّا أنا بالذات، فمشاهدة البيوت الخربة، والقصور المحملقة العيون، الفاغرة الأشداق بجمجمة الخراب، فتلك تمثّل في كياني سحْراً يأخذ بكل شؤوني وشجوني، ويرميني في غيابة التصوُّر، والتّفصيل، والتّخيّل، والإنسياح، ثم يُركِبُني حصان التّكرار، والتّشبث، والمعاودة، كأنّ ذلك الخراب منقوش في داخلي بنقصانه، وغشائيّته، وكأنني ملزم بتكملة مخطّطه، ورسم شكله الكامل والزّيادة عليه.

ما من مرة كنت في الصّيد، أو الرحلة، وقابلني بيت قديم، أو متهدّم، إلاّ وتسمّرت كأنني نجوم الليل في معلقة امرىء القيس: «بكلّ مفار القتل شدّت بيذبل».

القديم نحن من قبلُ. والخراب نحن من بعدُ لنعيد البناء، والقديم نُؤيٌ، وطللٌ يثير الحنين والدمع، بينما الخَرِب يمثّل الرحيل، والتّخلّي، ويرسم الفوات والموت المطلّ ما بين شقوق الجدار. وما الزمن الذي كنت أقضيه فاغراً عينيّ، محملقاً بفمي، سوى المدّة التي انقضت بين الإنهدام، وبين تأمّلي، لأمدّ جسراً ينفي الموت ليستطيل الاستمرار.

قبل أن أسرد انطباعاتي عن المعمورات التي خلبتني أكثر من الفنون الأخرى ـ لأن التعمير يفيد امتداد الحياة، والاحتماء، والإنطلاق، يهمني أن أشير إلى نمطين من البناء اللذين يمثلان مزاجيْ أمتين عريقتين من أمم التاريخ: العرب، واليونان.

العرب: يشترك العرب واليونان في اختيار الشكل المربّع للعمارة، لأن هذا الشكل هندسياً تضليعٌ للدائرة، وهو أكثر توازناً، وثبوتاً، واتصالاً بالمكان من حيث ترسّم جهاته الأربع، بينما الدائرة شكل يعدّ الأكمل من بين كل أشكال الهندسة، وهي تمثل الذهاب، والبعد، والغيب وإليك عن الاسلوب النبطي، والخَيضريّ، والتدمريّ، والأمويّ، والاندلسيّ.

النبطيّ: يتميّز بشكله المربع، المصقول، ذي الزوايا المنسوقة، وبعضه

منقوش في صخور «بطرا» الباشا «جابوا الصخر بالواد» وهذا النوع من المعمارية يتمثل بشكل «قصر البنت» في بطرا، وتنمو فيه فكرة «الاحتماء» أكثر من أي بناء آخر، يضاف إلى ذلك قبر الباشا، والقلعة، والبرج.

لعلّ فن العمارة البطري، الثمودي يقابل العمارة «الإرميّة» المتميزة بأعمدتها، والتي «لم يخلق مثلها في البلاد» أي البلاد المجاورة كمصر، وبابل، ومادي.

**الخيضري**: ينتسل من الفن النبطي، ويمتاز عنه بالضخامة، والفخامة، والأعمدة التي تختار تيجان أعمدتها من أشكال النباتات المحلية. دون أن تعمد إلى الزخرفة، لأن العمود يشكّل طموحاً لاختراق حزام الارض، فيصطدم بالسطح، فينكفىء، ويأخذ في التعويض بالزخارف التي هي عنوان على خسران الاقتحام، والتلهي بالتحاسين. وافضل مثال لذلك العمود المصري المتوج بزهرة اللوتس والذي قلّده بناةُ المتحف بلبنان.

**التدمري**: يتميز بالتعدد، والتنوع، فالعمارة لم تعد قلعة أو قصراً، بل أصبحت مدينة ذات مداخل، وأبواب، وساحات، وشوارع، وقصور متميزة بأعمدتها.

مدخل تدمر آية من آيات الفن المعماري العربي، امتزج فيه الشعور بالترحيب، مع الشعور بالخوف، وفتح الفجوات لراشقي الهام، وبالتصوير المتجلي في عرض أولاد «نعمعين» من علية القوم، وتلك الفجوات الضيقة، وبمثول هيكل الشمس المربع، وتلاحق مئة اسطوانة يقال ان عددها كان أربعماية. إلى البوابات العامة، فالساحات، فالشوارع، فالحمامات، وأجمل ما في تدمر صفوف الأعمدة، وبقايا قصر زنوبيا، حيث تعبّر الاعمدة المطروحة عن روعة التمثل والصقل واختيار نوع الحجر الرماديّ الغامق الصلب، وإرضاخه بجهد بالغ للقولبة كما شاء الإزميل، ورسم حلازين العريش، وعناقيد العنب على جسد العمود، إمعاناً في الوفاء للأرض، والإقليم، حتى أنك لتحسّ بلهاث العريش، وطعم العنقود وأنت تنظر.

العربي الذي لا يزور تدمر «عند الاستطاعة، تكون تذكرة هويته ناقصة...»[1].

**الأموي**: أولع الامويون ببناء القصور، وأخرجوها من المربعات الى المستطيلات أحياناً، إذ أن المربع يسكن المستطيل، ويتمادى فيه، ولعل ذلك جاء دليلاً على البحبوحة، والمجد، وسعة الملك، وإنك لتجد ذلك في جرش، وعنجر، وبقايا من مخلفات أميّة. بيد أن شيئاً هاماً يلفت النظر، ويتعلق برقيّ الفن المعماري الأموي متمثلاً بأناقة الأعمدة أناقة تفوق ما لأعمدة الاكروپول، وتدمر، وقد بقيت مآتي ذلك في «مجدل عنجر» بالبقاع، وقصر عمرة، وقصر الخير الغربي، والمشتى، والمفجر. وبعبارة موجزة نجد أن فن المعمار الاموي استاذ لأساليب العمارة الاسلامية العربية.

**الاندلسي**: استيعاب للفن الاموي برشاقة الأعمدة، وأناقة القباب، والحنو على ما تضمنته العمارة اليمنية من تربيع، وصقل، وعذوبة تمثيل. إلى ترف وفخامة.

في فن العمارة الاندلسي استاذية للفن المعماري الغربي المتمثل «بشارتر» في فرنسا «وسنت پول» في لندن، كما فيه اختصار، وحضور، وايحاء لما تركه الامويون من قصور: القصر الابيض ـ قصر دمشق الكبير ـ قصر عمرة ـ قصر المشتى، قصر البلقاء، والتوبة بالاردن، وقصر الخير الشرقي، فالغربي، والقسطل، والرصافة قرب الرقة، وسوى ذلك من القصور، ومستراحات الصيد.

---

(١) كنت أتخيّل وانا أقطع الفلاة ما بين حمص وتدمر، أنني أمشي بين صفوف الجحافل على الجانبين، تلك التي حشدتها زنوبيا، والروم، وعندما دنوت من المدينة تذكرت قول النابغة الذبياني حكاية عن قول الرب لسليمان:

وخبّر الجن أني قد أذنت لهم ... يبنون تدمر بالصفاح والعَمد

وقلده البحتري بعد ذلك بنسبة بناء الايوان الكسروي إلى الجن (ياقوت جرا ص ٣٨١)
أذكر الرواق الأعظم بروعة سعته وجلاله، والمدافن كأنها ابراج مستطيلة تعبيراً عن حب الحضور في الكون، ومذبح البعل الذي يدهش بشكله الهودجي. وسقف المحراب الشمالي الذي يمثل الفلك بنجومه. إلى معبد «نبو» بن مردوخ سيّد السماوات.

**الفن اليوناني:** لا مرية في أنه قاعدة ذات أستاذية، تلمح صوراً منها في عمارات الشرق والغرب بدءاً من: الأيونيّ، والدوري، والكورنثي، مثلما سطعت أساليب الفن الأوروبي بعد اليونان والرومان في نموذجي: القوطي والرّومنسك. وكلاهما متأثّر بفن العمارة العربي رغم ضخامة القوطيّ ووحشيّته (Glotique) ورشاقة الرومنسك (Romancique) وزخرفته. ومما بقي من أعاجيب اليونان الاكروبول الذي صعقني جماله الكئيب، إذ تخلى عنه إزميل فيدياسي عجيب، بجداره المنهار، ومحيطه الرائع الباقي، وانهدام جانب من سطحه على رؤوس الحوريات اللواتي يمثلن تيجان الأعمدة، وقريباً من الاكروبول أبنية مربعة ترسم فن الاصالة اليوناني الكورنثي. بعدُ، أنطلق من جو القواعد، والنماذج إلى آفاق السفر والانطباع، محمولاً على جناحي: الشوق، والملاحظة، وكلاهما لطائر الذائقة الجمالية.

**في العراق:** عندما وقفت في «عقرقوف» أمام المبنى القديم منذ خمسة آلاف سنة، وهو لا يزال بترابه، وورق البردي ماثلاً ما استطاعت اقدار الزمان أن تمحوه من لوح الوجود، لم تأخذني اللحظة الجمالية فتأسر مسافتي، وحجمي، إلى ما هو متخطٍ زمان الحركة، والحضور في الواقع والاشباه والنظائر، بل هزّتني البساطة التي هبطت الى درجة العادي بل التفاهة، ثم رفعتني الوسيلة إلى الاعالي من حيث كثافة الزمان في المكان.

إلى «سامراء» حيث قصر المتوكل الجعفري الذي لم تبق منه سوى أطلال، ولكن شيئاً جليلاً بقي على رغم الخراب المأسوي يحدّثنا عن مآتي الجعفري الذي كان مهووساً بالبناء: قصوراً وبركاً ومتنزهات. في سامراء قصور حديثة جداً، فخمة، ورائعة التكوين، ولكنها لا توحي بالانسياح نحو الماضي، وتسمّر المتأمل في الراهن، ليأخذ فكره في التفصيل.

- غير بعيد عن قصر المتوكل الجعفري قصر «أبي دلف العجلي»، الزعيم القائد، وهو يبدو أكثر تمثلاً للناظر، لكنه تبالى منكسراً وعرض لنا من «الأستاتيك» صورة الجلال الذي يتخطى الحسن، والجميل، إلى ما هو خارق،

وتمثلت لي في لحظة الاستغراق تلك الوفود التي تروح وتجيء بجماهيرها، وخيلها، ورواحلها، وكيف كانت الأزمنة تتجمع هنالك لتخلو في أماكن أخرى.

- وفي الضفة الثانية من قصر أبي دلف قصر العاشق، ذو الطوابق المتعددة، والذي تأخر بناؤه عن عهد الجعفري، وقصر أبي دلف.

الشيء المؤسي أن هذه القصور الثلاثة بنيت بالطوب الذي لم يتماسك ويتحدى العصور لإغفال مزجه بورق البردي كما تماسك في «عقرقوف» بينما لم يكن الحجر عسير المنال من الموصل، أو من جبال الكرد.

- بقي الشيء الأهم مثولاً في الراهن، والذي يُشدهُ له السّيّاح، وهو أمر الملوية، ذلك البرج الحلزوني الذي يجاور قصر المتوكل.

من الناحية الجمالية لم يهزني ذلك البرج لفوات الرونق فيه، ولكن الذي سلبني هو تلك اللولبة التي تحرك البال بإعصار الغريب، والخارق نحو مجهول السماء، وما الزوبعة والتزويع سوى احتدام للتجاوز البعيد!!!

- المدرسة المستنصرية لا تزال قناطرها، وأعمدتها على دجلة تذكر بماضيها الفاخر، حيث كان العلم والتعليم من مباهج وعظمات العهود العباسية، ونتمنى من الجهة الفنية أن لا يقسو المعماري الحديث على ما بقي من ملامح قديمة فيعفي عليها، فنخسر من خابية الفن عطر الزمن، وتذكارات العناقيد، والأوراق والظلال.

- إلى القصر العباسي، حيث تذكر وأنت مسمّر أمام الآثار الفخمة للنقوش، والاشكال العربية، ذات الأنماط الخاصة التي تميز بها الفن المعماري العربي على سواه، وحيث بلغت أناقة النقش، واللون، ورشاقة القناطر، والأعمدة، وعذوبة القباب، وما يتماثل في الممرات والمماشي من الأنس الذي لا يزول بزوال البشري الذي كان يمنحه ويوحي به.

دجلة قالت ضفافها الماديين، والفرس، والكلدانيين، والاشوريين، ومن

قبل سومر وعيلام، ولكنها لم تقل كالعرب في تاريخها المجيد، هواة مجد الفروسية، وبنّائي مآتي الفخامات.

- إلى «عرابيا»، جارة الفرات، والزاب، وأخت التاريخ، حيث يقابلك قصرها الفاخر أو قلعة أمجادها الغابرة، وهنا تذهل عن الملك، والامير، والجيوش، والتاريخ، والنساء والرجال، لتنسى، ثم تذكر الهنيهة المبدعة التي تولّد الصور في بالك، وتغزلها على نول المشهد، وكأن المدخل، والأبهاء، والأعمدة، أحجار تطوي داخلها صمت الأزمنة لتبوح لك بالخطب الشقشقية، والفصاحة السحبانيّة، وتتداخل في أعماقك لتبني المماثلات خلف ضلوعك.

الحيضر يجنح إلى الشكل المربع، وينحاز بالحجر المصقول، والأعمدة المسبوكة برهافة جماليّة بديعة، متوجة بنماذج من زهور البرية تلك التي تفي لربيع تلك الأرض.

ومن العراق إلى مصر حيث الفاطمية بعد العباسية.

**الجامع الأزهر**: بنى المصريون في عهد المراغي المجتهد ثانويات، وكليات أزهرية، ومضى التعليم فيها آلياً لا بريق له، ولا عطر، أو نكهة، وفاتهم عامل التاريخ، والأنسنة، والاسلوب السُّقراطي، والدِّكّة عليها قطعة من جلد الخروف، وحولها التلاميذ يصغون أو يناقشون، ثم يتفرقون في بلاد الاسلام ليزرعوا العلم، والثقافة، والدين وفضل اللغة المقدسة.

تحسّ وأنت قد دنوت من الازهر برعشة الخوف، فالجمال الجليل يخيفنا لأنه يفوق طاقتنا، ويشعرنا بالعجز عن المواكبة، رغم البساطة في الشكل، تلك البساطة التي تلمحها في بقايا إيوان كسرى في «سلمان باك» على بعد عشرين كيلومترا من بغداد، ولكنها بساطة قبة السماء الجليلة، وبساطة الخضمّ الأوقيانوس حيث تتوالى في البال صور لا تنتهي.

وإذا دخلت حرم الازهر، قابلتك الأعمدة، ومقاعد الاساتذة الشُّيوخ، وحلقات الطلاب، فتسأل نفسك: ألا تجد في بناء الجامعة المصرية، وقبة البناء

الرئيس، ومثل ذلك في بناء أية جامعة حديثة نظاماً، وتقاسيم مدروسة معصرنة، ما لا تجده في بناء الازهر القديم العنكبوتي، المتبالي؟

قل مثل ذلك عن كنيسة السوربون (Sorbonne) وكنيسة شارتر. ففي السوربون يجيء التاريخ، والتاريخ هو الانسان ممثلاً بالزمن اللابس جبة الشيخ يحدثك، كما جاءك التاريخ في الأزهر يعرض لك السّامي (Sublime) بلغة كانط، و«الجليل» بلغة «شوبنهور» فيقول لك كلاماً تعيه، وقد يغزل في بالك ما لا يعيه عقلك المباشر، فتنساح على نهر من الاسئلة كأنها غصون شجرة سدرة المنتهى، يسير الراكب في ظل غصونها مئة الف عام ولا ينتهي.

لم يعد عمود الجامع الازهر حجراً نحتياً، بل أصبح شيخاً بجبة وقفطان، يحدثك صمته بعلوم القرآن، ولم تعد الأروقة غرفاً للطلاب الوافدين من سائر بقاع العالم الاسلامي، بل أصبحت جحافل بشرية تتموج، وتتلاحق كأنها جيوش «فلوبير» في «سلامبو» بليبيا القديمة.

أنت الآن في حرم أقدم جامعة في العالم، وأرْصَن مناخ لبثّ المعرفة، وأصعب ممارسة لدرس العلم والحصول بجهد جهيد على درجة الاستاذيّة، ورحم الله استاذي «لويس ماسنيون» عندما قابلته سنة ١٩٤٩ منذ أن دخلت باريس، وزرته في بيته، وعرّفته بأزهريتي فقال لي بوقار العالم، وكأنه أزهريّ آخر غير معمّم: هناك يدرسون برصانة وجديّة (Laba on étudie Surieusement).

سكنت «رواق الشوام» ستة شهور، فكنت في ضيافة الفاطمي، والصّقلي، وابن كلّس، وكان يشاركني في الغرفة زميل من آل البارودي، ويجاورني الشيخ محمد سليم جلال الدين مفتي صيدا اليوم، ولم يكن يأسر الذائقة الجمالية في تلك الأروقة والغرف شيء، فهي غرف واسعة، مريحة، ولكنها غاية في البساطة، والذي حبّبني في سكناها أنني كنت أشتهي الى درجة الشبق الرّوحي اللّقاء بأطياف الماضي، وأشباح الشيوخ الذين سبقوني، وأحرّك نول التصور منساحاً على جناحي حلم منساب متسائلاً: كم من طلاب المعرفة سكنوا هذه

الغرفة؟ وماذا حصّلوا؟، وما الذي أفادوه المجتمع؟

وإذا انقطع تيار الاحلام، أهبّ من سريري لأحدث شغباً بين المشايخ، ولأحرّض هذا على ذاك بتلفيق أحاديث لا غرض منها إلا التسلّي، والخبث البريء... وكم كنت أتفق مع الشيخ سليم جلال الدين لقذف القلل الفخارية في الفضاء، فتقع وترتج لها جوانب الرّواق أن كنا نختفي بسرعة، فيطل المشايخ من غرفهم مشدوهين ثم يتهامسون فيما بينهم: هذه دعابات أخينا الشيخ عليّ... ثم ينحسرون إلى داخل غرفهم كالسلاحف.

**قصر آل لطف الله**: على ضفة النيل غربيّ القاهرة «يكاد يمسكه من شاء بالراح» أصله للأسرة المالكة من أبناء محمد علي، فاشتراه آل لطف الله بعد أن منحهم الشريف حسين لقب الإمارة، وبعدهم اتخذه حزب الوفد المصري مركزاً لجماهيره، وحفلاته.

الطراز غربي، مستطيل، والمدخل حديقة تقوم التماثيل في جوانبها تمثل جوانب من الاساطير اليونانية، وفي الحديقة الجنوبية يقوم جبل صغير يجري من خياشيمه الماء، تمثيلاً لمناخٍ غربي ذي غابة، وجداول، ومرتفعات، وكل ذلك لتجد الملكة الفرنسية جواً يشبه بلادها لدن زارت مصر بعد حفر قناة السويس، وحيث ينعقد الحوار الصامت بين الفن، والطبيعة، والانسان!!! صالون القصر مستطيل بامتياز، مُدّت عليه سجّادة فاخرة واحدة لا يقل طولها عن اثني عشر متراً، والنقوش التي في السقف المماثل طولا تمثل السجادة بعينها، لكن هذه مرسومة ببراعة، وتلك منسوجة بأيدي الإيرانيين الماهرين من الكاشانيين.

**الأهرام**: كان أول ما قمت به لدى سفري إلى مصر سنة ١٩٣٥ انني زرت الاهرام، وأخذت أتسلق عدة أحجار «إلى أن تعبت، وكان الذي يأسرني في الاهرام، أو الهرم الأكبر لخوفي ما يضمر في جوفه من جهة، وذلك العلو الساحق، والشكل الثالوثي، وأخذت أفكر في الطريقة التي استطاع المعماري المصري القديم أن يشيد مثل هذا المأتى الفريد الذي يعدّ من احدى العجائب السبع في العالم.

لا زخرف، لا فسيفساء، لا تعاريج لا أعمدة، لا قناطر، لا أبهاء، بل هنالك المثلث بكل بكارته، وبلاهته، وطفولته، إلى جانب جبروته، وتحدّيه، واستطالته. إنه تصميم لموعد مع السماء، يحمل الأرض بقاعدته، ثم ينطلق ليخرق الحجب، ويتهادى إلى البعيد القصيّ، فأنت لا تدركه بِحِسِّك الجمالي، بل بعقلك الهندسي الرياضي، ولا تفهمه بوعيك، بل بيدك.

ثلاثة: أرض ـ سماء ـ آله. فالمصري الفرعوني مبتدع التثليث (Trimité) لأنه رمز التركيز، والقوة رمز الانسان بطموحه ـ رمز السماء موعد الانسان بارضه ـ رمز الآله الذي لا تحل مشكلة الوجود بدونه، وهذا التثليث هو الذي يأسرك بعيداً عن الغبار، والتراب، والجفاف.

الزوايا خطوط بسيطة تبدأ من قاعدة ثابتة عريضة وتنتهي برأس دقيق حيث تتلاقى رؤوس ثلاثة لزوايا ثلاث، سهاماً، صواريخ تنطلق نحو المجهول التفاتا إلى البشري الذي يرقد في الداخل، وتومىء الرؤوس الثلاثة إلى طريقة السّماوي حيث يلتقي بالمكوّن المطلق.

لماذا المثلث؟

أرض، سماء، آله؟

حياة، سفر، موت؟

أب، ابن، روح قدس؟

حسّ، عقل، خيال؟

جسد، نفس، روح؟ وقله ثلاثياً، انعكس على جمهورية أفلاطون بالرأس الفيلسوف، والوسط العسكري، والقاعدة الشعبية.

قل ما تشاء، ويبقى المثلث شكلاً هندسياً، ورمزاً دينياً، وأهراماً تمثل أعجب وأغرب، وأفخم بناء في التاريخ! وتمهد لابن الانسان بأبيه وروح قدسه.

أبو الهول: لماذا الهول، والاسم المخيف؟ لأنه الاسد والانسان؟ وقفت مندهشاً إزاءه، فالجسد القاعدة أسد رابض، ترى في ذنبه إشارة إلى الهدوء،

والراحة، وفي امتداد جسده ما يذكرك بجمل امرىء القيس (أردف أعجازاً وناء بكلكل). ولعمري ماذا أجدى سيكلوب عوليس في الأوذيسة الهوميرية سوى أنه حيوان عجيب، وأنه كاد يلتهم عوليس ورفاقه فلا يصل واحد منهم إلى «إيتاكا» بينما جاء الاسد الفرعوني ماثلاً أمام العين، بشكله المدهش، وهدوئه الذي يعد بالزئير، والوثوب، والرعب، عنواناً على الاستقرار، والموعد البعيد!

أمّا الشكل البشري فهو فرعوني السمات، وذو الطرحة الفرعونية المتميزة في التاريخ بلباس الرأس، والأنف أفريقي أفطس، والوجه هادىء متأمل، يرمي بنظراته إلى البعيد، ويواجه الاهرام، والجهة الغربية به خذ الانسان من الحيوان. خذ مصر القوية، خذ الطوطم الآلهي!!!

- ماذا تحت قاعدة أبي الهول؟
- ماذا يمثل؟
- الملك الآله؟
- القوة والملكية؟
- القوة والحكمة؟



طلاسم، هندسيات، رياضيات، حب الحياة، رؤية في الخلود، تخطٍّ للزمان، أولهوٌ يستر عجز الانسان بابداع أعظم عبارة عن عبقرية؟

**فاس:**

«صنت نفسي عما يدنس نفسي ... وترفّعت عن جدا كل جبس
حضرت رحلي الهموم فوجهت ... إلى أبيض المدائن عنسي
أتسلى عن الحظوظ وآسى ... لمحل من آل ساسان درس»

كنت أردد أبيات البحتري من سينيته الرائعة وهو مثقل بالهموم التي كثفها خلافه مع ابن عمه، فلجأ إلى السفر، والسفر يستر الواقع ويعري النفس كما قدمنا، لكن البحتري كان على خلاف مع ابن عمه، أما أنا فقد كان بيتي مهدوماً في لبنان، وأهلي مشتتين بسبب تلك الحرب الوحشية، وهمي أنني كنت أنشد بلداً ألجأ إليه، وأدعو ذوي ليقيموا معي، وصادف أن كان المغرب ـ نظراً

إلى أنه بلد عربي، فيه دولة، ومعارض حضارة - مقصدي المفضل.

الطريق إلى مسجد «فاس» الكبير، الجامع المدرسة، متعرّج، طويل، متعب، لكن جو الجامع يريح المتأمل، وينسيه زواريب المدينة.

أول ما يداهمك لدى رؤية المكان عتمةٌ تخيف، فغابة من الأعمدة القصيرة، المتلاحقة، وتلك الرحابة التي تشير إلى عزائم أولئك البناة، وترسم لبالك صوراً عن جماهير العلماء الذين وفدوا من الاندلس، أو المشرق، وأخذوا «يُؤَزْهِرُون»[٢] الحوار، والتعليم، وتحس بأصوات المشايخ يموّجها الصمت في مسمعيك، وبوفودهم يعرضها الخيال لناظريك، وتذكر أن في الأزهر انفساحاً، ورحابات، وأعالي لا تجدها في القيروان، ولا في مساجد أفريقيا كافة.

رائحة الحضور البشري هنا أفْعَم، حتى لكأن الناس من طلاب، ومشايخ، ومصلين يلهثون في عينيك، ويتنفسون في وجهك.

أمّا في «سلا، وشالة» فلم أجد شيئاً يثير الكوامن، لكنني لقيت في نوع من العمارة الصّوتية، وفدت من الاندلس في التواشيح، والموسيقى، فتراك وأنت تصيخ تنساح في البعيد، لتجلس مجلسك من قصر أمير، أو ضفة غدير، أو حانة، أو مأنسة خليفة ثم تفج المزاهر، وتنقر الدفوف وتخشخش، ثم يصفر النّاي، ومن بين ذلك يتعالى صوت نديّ بـ: ما للموله؟ من سكره لا يفيق، يا له سكران!

وترتجُّ القاعة بالمرددين، وينداح الآه، ويكثر التمايل، فتجد في كل ذلك عمارة اندلسية من كلام، وأنغام، وتقاسيم، مثلك وأنت تتأمل قناطر الحمراء، وأعمدتها، ونقوشها، لتشعر أن الصمت يروي لك شعراً قصائده متلاحقة القوافي والروي، والجدران تموسق لك في العين ما لا تجد الأذن أشجى منه.

الفنون عائلة واحدة، تنوّم القوى الواعية، وتوقظ الكمون العميق في النفس، وهنا تجد نفسك في حالتين: حالة الذي يدرك بعقل راسب من

(٢) نسبة إلى الأزهر.

الماضي، والحالة التي يلتغي فيها العقل المحاكم، لتعمل الذائقة الجمالية وحدها عملية ربط الجزء بالكل، والناقص بالكامل، والمحدود بالذي لا ينتهي.

## في الاندلس:

«إذا كان جامع قرطبة الكبير أوقيانوس جلال، فإن قصر الحمراء أفلاك جمال، وبين الاثنين فارق جوهري، وهو أن الجمال يفرحك، ويزرع داخل نفسك الضوء والعطر، والانديـاح الفردوسي، بينما الجلال يشعرك بالعجز، وينشر حولك، وداخلك قشعريرة الرهبة، وربما أدخلك فضاء عجيبا غريباً تلمح في ثناياه نذير الفناء، ثم يأخذك بتلابيبك لتخضع وأنت تهتز بين جحافل الرعب التي تحيط بك[٣].

بهذه العبارة توّجت كلامي على قصر الحمراء بغرناطة (Grenade) آن زرتها صيف سنة ١٩٨٢ ثم كتبت: «في الحمراء وصال، عناق، فراهة لذة على سرير الرعشة والجذل الفيّاض حيث كل آهة تبرعم زهرة، وكل زهرة تلدُ نجماً، والسماء مخملية الصحو الربيعي. وفي قرطبة الجامع تحس أن البشري ارتفع بصخب وعنفوان نحو الإلّهي، وأن قارات من المجد تدانت، ثم هدرت، ومضت في البعيد اللانهائي».

«لا غالب الا الله، لا غالب الا الله»... «عبارة مكررة قدسية مرات ومرات، وفيها ما فيها من الإشارة إلى قدرة البشري المحدودة، وقدرة الله التي لا تحدّ، كما ترسم في البال خلق الاستسلام، والتوكل، وبادرة العجز، وشيئاً سوى ذلك لا يخفى على بال المفكر المروي وهو أن القدرة عندما تستخدم لإذلال الشعوب، تخفي مآلها الحطيم بعد مدة، وأن الجهاد في سبيل الله إذا أقره الاسلام زمناً في بلد ما، فإن هذا الاسلام سيزول عندما تزول أسسه التي بني عليها من خلق، ورصانة وحذر وحب للكفاح في سبيل الحق.

---

(٣) كتابنا «العقل في التراث الجمالي عند العرب» دار المدى بيروت سنة ١٩٨٥ ص: ٣٣٨.

أينما ادرت وجهك تجد عبارة «لا غالب الا الله» تملأ نظرك بنمطها من الخط النسخي الشائع في المغرب والأندلس.

كنا جماهير من مختلف شعوب العالم. نسير خلف سمراء فاتنة بملامحها، وفصاحتها، وشخصيتها وهي تشرح للحاشدين تفاصيل عن عماريّة الحمراء الخارقة. فتوقفت عند لوحات من مربعات «أرابسك» ذات اللون الأزرق البحري، وتمادت في الكلام عن أسرار تعانق وتناغم تلك الخطوط، وأن المعماري العربي لاحظ نقطة البدء، الصّفر، العدم، ثم اللانهائي وبينما الانطلاق والطموح للوصول، ثم أخذ يوائم بين خطين، فأربعة، فثمانية، فستة عشر، فثلاثين من المربعات، صدى لبذرة الحياة، وولادتها من العدم، وسيرها إلى المجهول.

كانت تقول عن الفن والجمال فلسفة ولاهوتا، ثم ارتفع صوتها يلعلع قائلاً: «لم يكن نصارى الأسبان يدركون عظمة الفن العربي آنذاك، ولذا أمعنوا تخريباً وتدميراً لأن ليس فيهم واحد من تلاميذ ابن رشد، وابن حزم، وابن طفيل ليخشعوا بدلاً من أن يتوحشوا...».

فدنوت منها، فعضت على شفتيها هامسة: «عرفتك ولكنني أريد من هؤلاء أن يعرفوا فوق ما يجب للسائح أن يعيه، عن أمتنا العظيمة، فكدت ألتهمها بقلبي وعيني، أما بيدي فلا...».

الحمراء أعجوبة الاعاجيب، بكيت على عتباتها، وصحاني جمال العبارة المعمارية، والجمال يصحي، وينزع النفس من مناخ الحزن والفرح، لتبقى النفس زمنية، مجردة، حسابية، من كون لا حساب فيه للجهل والعلم.

على ربوة تشرف على غرناطة قام قصر الحمراء، بدأ بتشييده يوسف الاول سنة ١٣٣٣ فمحمود الخامس سنة ١٣٥٣ الى سنة ١٣٩١. وقد دمّر النصارى معظم القصر الفخيم الرحيب، فصاح فيهم الملك قائلاً: ما تدمرونه لا مثيل له في التاريخ، وما تبقونه من قصوركم وكنائسكم مثله كثير «فامتنعوا، وأقصروا». وضحك من جهلهم ملكهم شارلكان آنذاك!

بقي من الحمـراء: دار الشورى، دار الامـة، الديـوان ، قـاعـة العـرش، حوض السباحـة، قاعـة الاسود، فـالحدائق، فـالردهـة التي تقوم عليهـا كنيسة الآن.

أروع ما تشاهده في الحمراء قبة النجوم، وأعمدتها المـزركشة بـزهرة النفـل (Trèffe) والمحوطة بالدنتـلا الزخـرفية الأسرة، إلى نـوافذهـا التي هي لوحـات تجريدية طبعها عصر الموحدين بطابع النضج في تأليف العرب الفني المعماري.

اللعب الزخرفي يشيع في الأعمدة والقناطر، ويشـع ساطعـاً بذلـك التوافق المدهش، حتى لكأنك أمام مشهد مهرجاني يعرض تنـوع، وتفاصيـل، وتكاثف أشياء الجمال، في تعدد سمفوني لا مثيل له في تاريخ العمارة على أرض البشر.

النّمائق تتسارب وتنسـاح مجدولـة، وغصون التعـاريش تتواصـل وتتحاضن كالريش يبدع الجناح، والموج المترادف يعبر عن نبض قلب البحر بحياة موصولة بالافلاك.

والذي يأسر النـاظر أمـام كثرة المنـوعات الخـالبة تلك المتـدليات المسكـوية (Stalactites) في قاعة النجوم، وأروع ما يسلب اللب بـركة الاسـود الملاصقـة جناح الحريم، المنفتحة على الحديقة التي تبهر كأختها حديقة الزهراء.

## مسجد قرطبة الكبير

من أكـبر مساجـد العـالم، تـأسس سنة ٧٨٦ هـ في عهـد عبـد الـرحمـان الداخل، يلاحظ فيه أسلوب مسجد سيدي «عقبة» المهور بالبساطـة[٤]، المخلى من القبة، الممتد فخيماً جليلا إلى مسـاحة ١٧٦ × ١٢٨ متـراً. ثم أضيفت اليه أجنحة عدة، وسبع قباب، في عهد عبد الرحمان الثالث، واصبحت قرطبة منارة أوروبـا في الحضارة والمعـرفة، وصـارت مغارتهـا نموذجـاً للجيرالـدا في إشبيلية،

(٤) قـد تكون البسـاطة ممرّاً لمناخ، الفخامـة، والتجـريد سبيـلاً إلى الكوني، مثلما نلمح في مقـبرة ماركوني بجنوا، إزاء مقبرة المدينة الممعنة في الفن الكلاسي المدهش.

وشهرت بتلك التيجان المعمارية، من المذهبات، والمفضضات، ورسوم النسرين المعروشة، والرّمّان الساطع بالضياء!

الأبواب الثلاثة والعشرون للمسجد، المنسوقة على شكل حدوة الحصان، مؤطرة بالزخارف الفنية الخالبة، المنفتحة على: «٦٦٥» عموداً تحمل سقوفة الستة عشر، فقل في تلك الاعمدة أشجاراً عملاقة تحمل قبة السماء، وتترك للغيم أن يجول بين ذراها، وقلها غابة لفّاء من صنع الإزميل البشري ينحت للفن، ما عرضته الطبيعة من مسافات!

يذكر مسجد قرطبة الفاخر بمسجد دمشق من بعض الوجوه، ويمنحى عباسي، إلى بعض مشابه بقبة الصخرة المقدسية. ويترك لنا هذا البناء العجيب أن نلاحظ:

الاسلوب الافريقي الشمالي.
الاسلوب الأموي الشامي.
الاسلوب العباسي.
الاسلوب المتنوع، المتعدد لكثير من أمم ذلك العصر، من الغربية والشرقية.

حدوة الحصان قنطرة، قوس منحنٍ من قبة، صدى للفروسية العربية، وللإغارة الجهادية، وللاحتماء والراحة، ولعلها قوس السماء!!!

### قصر الزهراء:

مدينة الزهراء، أو مدينة عبد الرحمان الناصر أول من تسمى خليفة في الاندلس، والذي حكم طيلة خمسين عاماً، وخطب وده كل ملك أو أمير في الغرب، بنى مدينته هذه سنة ٩٣٦ هجرية. تقع على بعد خمسة كيلومترات شمالي غربي قرطبة، واستمر بناؤها ست عشرة سنة، وانفق عليها الناصر ثلث ميزانية الدولة، وكان المقصبون ينحتون ستة آلاف حجر في اليوم، إلى كمية هائلة من الرخام حملت من «قرطاجة» وحولت إلى أعمدة بلغت: ٤٣١٣

عموداً، تنحدر على سفح جبـل Sierra المطل عـلى الوادي الكبـير Gadalkwir والتي قام على هندستها، وتنظيمها مسلمـة بن عبد لّـول المشهور. قصر النـاصر وحده لوحة كأنها لم تصنع من زخارف، وأعمدة، وجدران، وقناطر وأبهـاء، بل من نجوم في فلك، قلْهُ ثريا تشع في أرض البشر!

النباتات المعروشة التي منحهـا المصور النحـات لغة الحيـاة من إزميله وقلبه وعينيه، تنفح في وجهك، وتكاد تلمس نضرتهـا، وعطرهـا بجسدك، وبعضهـا يذكر برسوم قصر «المشتى» الأموي في الأردن.

وعلى الرغم من أن النحت والتصوير مكروهان في الاسلام فقد أقام الناصر تمثـالاً لمحظيتـه «الزهـراء» والتي سمي القصر، وسميت المدينـة باسمهـا، عـلى مدخل المدينة الخلافية الفاخرة.

في الزهراء نجد الاسلوب الاموي، والعباسي تعانقا، ليؤلفا سطوعاً معمارياً نادراً في التاريخ!!!

الجـيرالدا: من أعـاجيب الفن المعماري الأنـدلسي، حيث يضيف المعماري عبقرية النحات (Sculpteur) إلى أنامله، ويصـوغ الاحجار كلمات في قصيـدة، ونجوماً في مـدماك، ويلعب لعبـة الغوى بتخييـلٍ خارق إذ يـريك مـا تشهده، أنغاماً تسمعها، وكأنك في معزوفة تطرب، وسمفونية تُبـدل واقعك إلى انسيـاح في أفق الجليـل السـامي، فـأنت هنـا تسمـع بعـين، وتشـاهـد بـأذن وتشـترك حواسك.

ولعل الشاعر العربي الصوفي رمى إلى ما نحن فيه عن التعدد الجمالي ساعـة قال:

«فـاتني أن أرى الـديـار بعيني    فلعـلي أرى الـديـار بسمعي»

تعلو قبتها مئة متر عن سطح الارض، وكانت مئذنة جامع إشبيلية الكبـير، شيدت سنة ١١٩٠ وهي اليوم قبة جرس. ذلك الجرس الذي يطنّ ويرنّ كـأي جسد من الطبيعة حل محـل الكلمة، والنغمـة، فأيّ أرخيٍ من معـدن، خلف الإلهيّ من التكوين؟؟؟

طوابقها تتجاوز الثمانية، كل طابق تنفتح فيه نافذة، وطنف على شكل حدوة الحصان، تعلوها الزخارف والنّقوش، بينما جانباها مربعات ذات خطوط منمقة هندسية، مشبكة تقوم على ثلاثة أعمدة من الرخام، تتصل بالأعلى على شكل ذروة هرم.

في القسم الأعلى من المنارة ما يشبه تاج العمود المربّع، المقسم إلى خمس كوى مستطيلة تتدلى منها اليوم خمسة أجراس محوطة بأعمدة مضلعة، عريضة، مستطيلة، بمقدار ستة أمتار تتوسطها كوّة عليا، وفيها الجرس الرئيسي، وتصل الكوى الخمس بالأعلى عارضتان حجريّتان يعلوهما سقف مستطيل ذو أربع كوى مستديرة.

كان الهلال محل الصليب اليوم في الجامع الذي تحوّل إلى كاتدرائية كاثوليكية، ولعل بناتها الأول أرادوا رسم سماوات طباقاً، ورغبات حالمة، تتعالى موجا فوق موج من المعلوم إلى المجهول، ثم حسرهم، وردهم واقع البشري على أرضه، مشوقاً إلى سمائه، مقهوراً بترابه.

قلت في نفسي: ماذا استفاد البشري من جرس يحل مكان مؤذّن، ومن خطوط بالكوفية أوالنسخية قامت ترصف اسماء: الله الرسول، الراشدين الأربعة أو تصور العائلة المقدسة والملائكة؟؟؟ وماذا خسرت الحضارة؟

خسرت الكثير من جراء الحقد والجهل، وكانت قد ربحت متعة العين والقلب، وشيئاً يشبه الصلاة في أنه تعبير عن الفرح الفني الخالص بعبارة جمالية قدسية.

يا للبشري!!! يدّعي، ويفجر، ويلغي الآلهي فيه ليحلّ وليد الغابة والكهوف:

وكل يدّعي وصلا بليلى وليلى لا تقرّ لهم بذاكا

## العمارة والفنون الدقيقة في الاندلس:

كل زخرف تعويض عن خسران، ينقلب إلى عبارة نميقة بمثابة لهو جمالي في

الشكل والمظهر، ولكنها لغة صامتة لصلاة لم يرسمها دين، تسبح باسم خالق يوحي للانامل، ويكمن داخل القلب، ويبدو في الحالة (état) مثلما تبدو البراعم بعد شتاء، على أجنحة الأشعة الدافئة. في الاندلس والمغرب سطعت أساليب التعبير بالخط المعتمد على الحرف.

الحرف في الأصل حادثة، تحولت إلى صوت فإلى مقطع، فكلمة وكان الوجود الرئيسي! هذا الحرف يكمن فيه الصّوت، والحدوث، والنغم، يتناوله الفنان العربي فيصوغ منه جدائل، وأليافاً، ومربعات ومستطيلات، ومثلثات ودوائر، مفردة، أو متشابكة، يمتزج فيها العددي، باللفظي، بالموسيقي، وخاصة إذا كانت الحروف كوفية، فتجيء اللوحات من ذلك خارقة مذهلة تختلف عما رسمه واضحاً، عادياً، رفائيل، أوليونار، أو سائر الانطباعيين بعد ذلك من مانيه، وڤان غوخ، وماتيس، أو سائر التجريديين olistraits الذين هاموا بهذا الفن العربي الاصيل ولو لم يعرفوا كنه حروفه، واكتفوا بالتقليد، والترجيع، وسموه أرابسك Arabesque.

أنا لست هنا بصدد طلسميّة الحرف، ولا طوطمية الرمز، أو مقابلة الحرف بالعدد مثلما فعل محي الدين بن عربي في الفتوحات الملكيّة، وانعقد ذلك في القسم الاخير من مقدمة ابن خلدون، وسطع باهراً في كتاب:

«Le Chaut Sacré ou l'énergie du nombre»

لمؤلفيه المعاصرين «باتريك پول، ومايلا» وأخرجا التعبير بالكلمات عن غايتها الواضحة الهادفة، إلى عالم التجريد، والطلاسم، والتخاريف. بل أقصد هذا اللهو الرائع بالحرف المعبر عن العقل سابقاً، والرامز إلى الجمالية الكونية، والغيبيّة لاحقاً، وكأن الخطاط العربي، أو المعماري المهندس في مقالع الحروف قد طمح الى رسم الكون، بعد أن حصره تكوينه في تابو (Tabou) صنعه حدوداً، وسجونا هذا اللحم والدم الترابي!!!

ـ ماذا قال المعماري في العمود؟ متخليا عن الحرف.

قال الشوق إلى الأعلى، الفلكي المحجوب، فامتنع عليه، فأخذ يعوض عن إخفاقه بتاج العمود المزخرف!

- ماذا قال في الطنف والكوى؟

قال الولادة، الخروج من القبر، الإطلالة على البعيد القصي، وخرق مناخ الارض، إلى المناخ الكوني!

- وماذا قال في القنطرة؟ والقبة؟

قال الاحتماء، والتركيز، وقال السماء في القبة، فعجز عنها، فاختصرها، ومثّلها.

أما الحروف فقد قال فيها ثمانية وعشرين نطقا، أراد بها التعبير عن كل ما في الوجود من موجود، فتم له بعض المقصد، وعجز عن الكثير الاكثر، فلجأ إلى العدد، بالرقم، بالذرة، بالنوطة، بالنغم فتم له ما أراد ولكن في كون من الإيحاء، والأسطرة فبدأ من الواحد، إلى المائة، إلى الألف، فالمليون، والمليار، والترليون، والكاترليون، ولم يعد اللفظ أو العد يسعفه فسكت، وكأن «هملت شكسبير» حين صاح: «لم يبق الا الصمت» إنما كان يتخطى المأساة البشرية، إلى المشكلة الكونية. لم يبق، أو لم يحدث الا الصمت!!!

كانت اسبانيا العربية معلمة أوروبا فن الزخرف، تقابلها مصر، فإيران بمثل ذلك الفن البديع، وذلك يتعلق بالتعدين، والفخاريات، والسجاجيد، ولا يُنسى بحال ما تركه نقش المينا الهندي من أستاذية على فنون العالم، ومثله التعريق الصيني.

بيد أن فن الفخاريات العارية والمدهونة، والمزخرفة بلغ حداً متفوقاً في الاندلس، وبصورة خاصة نوع التعريش، والنمنمة، والخطوط الكوفية، والمربعات الهندسية، والمتشابكات التزيينية.

كانت «ملقة» Malagga أهم مركز لصناعة الفخاريات، متأثرة بنماذج من غرناطة وقرطبة، حيث حكمت حلازين الدوالي فن زخرفتها، وما شابهها من معروشات النبات المزهر، واستخدم ذلك بمثابة أطر للمرايا، وزينة للصحون، وملاطف لكؤوس، تلك التي شهرت في عهد «ماريا جراسيا بلينا» والتي امتد تقليدها الى «فلنسية» فالاسكندرية، فالقاهرة.

ومن أجمل ما شاهدت في متحف مدريد، صحناً في وسطه كلب يعدو، وحوله إطار مزخرف، يحيط به إطار آخر ممهور بالخطوط الكوفية، من جانب، وقبالتها تقليداً لها خطوط لاتينية، صدى لفن الفخاريات الاسلامي، تزين بها قصور المسيحيين في مجرى القرن الخامس عشر.

وفي متحف «فيكتوريا وألبرت» بلندن نماذج أندلسية كثيرة من البرونزيّات والنحاسيات، حكمها فن الأرابسك الأندلسي، وإلى جانبها قناديل من قصر الحمراء، متميزة بنقوشها، وخطوطها العربية، وألوانها التي تسلب وتخلب.

وما يلفت النظر أنني لمست في كنيسة وستمستر، ومجلس الشيوخ على التاميز بلندن، وكنيسة سنت پول، مقدار الأخذ عن فن قرطبة وغرناطة الاسلامي خاصةً بتركيز الزجاج الملون، المخروط، المزخرف قبالة ضوء الشمس، ومدخلاً لأبهاء الامكنة، وأسلوب النوافذ، والقباب، والمحاريب، إلى رسوم الأسود، والغزلان، والجمال، والطيور، وكل ذلك يذكر بروائع الفن العربي الاسلامي المقبوس من تحفة البناء في العالم، حمراء «بني نصر» بغرناطة.



### حول البرك والمجاري:

إن الذين صمموا برك «فرساي» و«فونتين بلو» وحدائق غابة بولونيا، وخاصة Bagatelle إنما كانوا أشبه بتلاميذ الحلقات في الجوامع الجامعيّة بالاندلس، يقبسون ما خلفه العرب من روائع خالدة، ويتخيلون جارية الأمير التي بُني قصر الزهراء لاجلها، وهي تحمل جرة أندلسية، وتمشي على الطين المُعَنْبَر، تذكراً لنشأتها وهي تبيع اللبن، وتخطو في الوحل.

طريقة مد المجاري، ومصبات البرك، وحلاوة انبثاق النوافير، تتداخل منها خيوط الماء، ثم تنفر على شكل أقواس، وتهدُّل بيلسان، أو الصفصاف الباكي، ويتناغم طيها بعض شعاع سلّطهُ المهندسون الفنانون فبدا ذلك خالباً. وإذا أردت أن تدرك مبلغ سحره، فاحضر اليوم عيد المياه Fêtes des eaux «بفرساي» أو «فونتين بلو». لتتصور كيف كان اللعب بالماء فناً خالباً في الزهراء والحمراء!

إن اللعب بالماء نوع من الموسيقى لأن الموسيقى ماء في هواء، وصداح الطيور ماءٌ في أصوات، أما الشلالات والنوافير فهي معزوفات، وأغانٍ يقدّمها لسان الطبيعة وفمها السحري تعلياً للانسان، وتمازجاً بين الأصيل والمصنوع، لعبارة غايتها الجمال!

كل ذلك صدى للأنين الموجوع من طول السفر، يبوح به ضمير الارض وهي تدور حول نفسها، وحول الشمس، وتجد في فلك آخر ما تجده الانثى قبالة عاشقها، فينداح الدوران، ويتمايل كما يتمايل سرير اللذة! حقاً، إن في الافلاك نسقاً معمارياً، وفي تناغم المجرات، والكواكب والنجوم نوعاً من الموسيقى، وكل ذلك شقعته يدٌ معمارية لا نعرف من أمرها إلا مظاهر هذا الكون العجيب، ونتذكر مع الجاحظ الذي تأمل، وفرح، وخشع «لعجيب صنع الله في خلقه»!

## نظرة بنوراميّة

أ ـ راعني في اسطمبول معماري المساجد المنسوقة في أسلوبها العربي أموياً عباسياً، مسجد السلطان أحمد، وجامع بايزيد، بمقدار ما نفرت نفسي من تحويل تحفة معمارية عربية إسلامية في إشبيلية إلى مدرسة عسكرية. جامع السلطان أحمد يبهر، ويهز كما تبهر بسطوعها لوحة فنان خالبة، وذلك بفضل العبقري «محمد آغا» حيث وجدت العذوبة، والأبهة، والتّعدد، والتنوع في المشهد ازاء البذخ والفخامة وذلك حصيلة جمالية آسرة لا تجد مثلها في «أياصوفيا» ولا في واجهة قصور يلدز، التي يقابلك منها «ظلمة بفجة».

ذلك الجامع اللوحة، آية في فن العمارة والزخرف، جرى اسلوبه عربياً مربعاً تنحاز فيه المآذن، والمحاريب، والنمائق وذلك حسب التالي:

١ ـ التدرج المتناسق بين القباب والمآذن الست التي تحبك في بالك صدىً لأعمدة بعلبك، مع فارق أنيق في تلك المآذن.

٢ ـ تناغم الفناء والمحيط بالمدارس، والمكتبات، وسائر المنشآت في الخارج

مع ما في الداخل من قاعة فسيحة بمدى: ٧٢ متراً طولاً، و٦٤ متراً عرضاً، بأربع ركائز ضخمة تسند قبة تنفتح على ٢٢ متراً، وترتفع ٤٣ متراً.

٣ ـ لبست النوافذ والمداخل، والجوانب ثوباً من القاشاني الذي يغلب عليه اللون الازرق، الذي هو اكثف الالوان، مما يمنح بهجة للعين، ورضاً للقلب، وأسراً للذائقة الجمالية.

جامع السلطان أحمد فتنة في الفن المعماري الاسلامي الذي قبس الشكل من تربيع العمارة العربية، وغمائق الاموية والعباسية.

ب ـ مثلما تشير أبنية المساجد إلى العناية بالمحسوس الشاهد لغاية في المتصور الغائب، وتجسيد الآلهي في حصائل اليد البشرية، تشير القصور والقلاع العربية إلى فكرة الاحتماء أولاً، ثم التحصين، فالتزيين الذي هو تعويض مكاني عن خسران المدى الكوني الوسيع، وطمعاً في الجنة قبل موعدها، إلى تباهٍ بالاستقرار الفخيم.

جـ ـ المدن العربية قبل الاسلام حكمها شعور تحصيني مُثِّلَ في اسوارها شأن كل مدن العالم، تلك التي لا تزال «الأبواب» تذكر بها كما في دمشق وباريس وسواهما، أما شوارعها الداخلية فهي ضيقة كما في تدمر، وذات منعطفات، ومفارق كثيرة.

أما في الإسلام فإنك تجد الشوارع كثيرة المنسربات على ضيقها مما يشير الى فكرة التعمية على المهاجم، والتضليل للمحاصر، والمنع للزحف الجماهيري، وهذا نجده في مدن الشرق والغرب القديمة، ويكاد يكون شائعاً.

د ـ ما عرف بالتدوير في مثل بغداد المنصورية يخضع للشكل المربع العربي، وما الدائرة سوى تربيع محبب زواياه، بينما يظهر التربيع واضحاً في تقاسيم المدينة الداخلية، وهنا نرى أن فكرة السطوة، والاطمئنان تحكم الشوارع الطويلة العريضة، ولعل المنصور العالم، الحاكم، الثائر، الذي ارتسمت العبقرية في مآتيه قد رأى بلا وعيه أن يصور قبة السماء ببغداده المدورة، ويطور

«طيفسون» البابلية من قرية منبسطة، الى مدينة محصنة، فخيمة تعكس عظمة الاسلام، وحضارة العرب المسلمين وتمدّ مجد العمارة العربية في: «ارم ذات العماد، وبطرا، وتدمر» على مجرى عصور الاسلام بعد ذلك.

ولنذكر «رسالة التربيع والتدوير» للجاحظ التي ترسم في الادب ما رسمته المعمارية في البناء، وتشير إلى الاسلوب في الفكر، ما رسمته الدولة من عبارة عن السلطان، ووسائل الحكم.

هـ - لا يزال اللون الأبيض يحكم بيوت دمشق في الضواحي، وصنعاء، وخاصة المغرب العربي، وما ذلك الا لاسباب، ومنازع شعورية منها:

١ - أن البياض لون الطهر، والطهر مقصد إسلامي نابع من الفطرة والصفاء.

٢ - البياض يوح النظافة وهي من مطالب الاسلام الاساسية رقّاها الاسلام الى مرتبة التعبير عن الايمان.

٣ - وهنالك سبب مناخي يلائم جملة الاسباب الشعورية، يبدو في أن اللون الأبيض في الثياب يحول دون استفحال حرور الشمس، مثله في المساكن، وذلك في البلاد الصحراوية، أو التي تقرب منها، فالبيئة لها فكرها، وأسلوبها، وألوانها.

٤ - في اللون الأبيض جمالية منحازة تنبع من وسوسة نجوم السماء، وسطوع القمر بدراً وهلالاً، وذلك مقبوس من بيئة بلاد العرب، مستوحى في فكرهم أينما حلوا، وكيفما باحوا.

العمارة العربية احتماء في الأصل، فتعبير عن فن فخيم، ومعوض، فأبجدية حضارية لتقول حضورها على أرض البشر بمثل ما يقوله الشعر، وتناغمه الموسيقى.

I

# الطرق في آسيا الوسطى (*)

ألكسندر بنغسين

قد يبدو غريباً، وفي الاتحاد السوفياتي تحديداً، حيث تدعي السلطات منذ اكثر من نصف قرن، بناء مجتمع جديد متحرر كلياً من التعصب وخرافات الماضي، وتالياً من الدين، أن تكون الصوفية في أوج انتشارها، وان تمثل حالياً قوة ليست روحية فحسب بل سياسية ايضاً، أكثر تأثيراً مما كانت قبل الثورة، عكس ما يبدو.

وعلى غرار ما جرى في القرن الثالث عشر عندما دمّر الغزو المغولي في آسيا الوسطى «المؤسسة» الاسلامية الرسمية، فصانت الصوفية دين الرسول ﷺ

(*) من طاولة مستديرة حول «الطرق الصوفية في الاسلام، تعرجاتها ووضعها الراهن». عقدت في باريس يومي ١٣ و١٤ ايارمايو ١٩٨٢ تحت رعاية مدرسة الدراسات العليا في العلوم الاجتماعية بالتعاون مع المركز الوطني للبحث العلمي.

المداخلات والاوراق التي قدمت والتي تغطي كل مناطق العالم الاسلامي، نشرت لاحقاً في كتاب يحمل عنوان الندوة:

Les Ordres Mystiques dans l'Islam, Cheminements et Situation actuelle.

Travaux publiés sous la direction de A. Popovic et G. Veistein.

Editions de l'Ecole des Hautes Etudes en Sciences Sociales. Paris. 1986.

مداخلتا Chantal Lemercier Quelquejay, Alexandre Bennigsen تناولتا المراحل الرئيسية لتمركز الطرق في آسيا الوسطى ثم في شمال القوقاز، لكنهما ركزتا على تحليل العلاقات بين الطرق الصوفية والنظام السوفياتي.

وترجم المقالتين ميشال نوفل.

عبر تجذيره في الجماهير الشعبية، ساعدت الماركسية ـ اللينينية في القرن العشرين في توسع الطرق الصوفية.

من زاوية تطور الطرق، يشتمل الاتحاد السوفياتي على ٣ مناطق مختلفة هي آسيا الوسطى، وشمال القوقاز ومنطقة الفولغا الوسطى. المنطقة الثانية ستتطرق اليها السيدة لومرسييه كيلكوجيه. أما في بلاد التتار في الفولغا الوسطى، فقد اضطلعت الطرق (الياسوية ثم النقشبندية) بدور مهم في حركة التجديد الاصلاحية أواخر القرن التاسع عشر، لكننا لا نملك أي معلومة حديثة في هذا الشأن، فيما يبدو أن الطرق تنزع إلى الانحطاط في هذه المنطقة.

يتعين أولاً، ابداء بعض الملاحظات التمهيدية العامة التي تنطبق على آسيا الوسطى وشمال القوقاز في آن.

إن الاتحاد السوفياتي من الناحية الرسمية هو دولة ملحدة يفترض في أي دين فيها ـ بما في ذلك الاسلام ـ أن يزول عاجلاً أم آجلاً. لكن نسجل لفهم الوضع الراهن جيداً، أن ثمة اختلافاً كبيراً في الموقف بين الدولة السوفياتية والحزب الشيوعي.



الدولة متسامحة نسبياً، ومحايدة نسبياً. والدستور يضمن حرية العبادة (ضمن حدود اللياقة والاخلاقية والنظام العام) وحرية الدعاية المناهضة للدين. لكن الدعاية الدينية محظورة على نحو شديد في ما يختص بالاسلام، كذلك النشاط الديني خارج المسجد. الدولة منفصلة عن الكنيسة، والمدرسة منفصلة عن الكنيسة.

في المقابل، يعتبر الحزب الشيوعي ان الدين من مخلفات الماضي، الماضي السابق للاشتراكية، وتالياً الماضي المشؤوم الذي يتعين أن يزول بصفته هذه. التسامح ليس وارداً، والدين يجب أن يدمّر. هذه هي النظرية.

أما من الناحية العملية، فقد تم دمج الكنائس في الاتحاد السوفياتي ومنها الاسلام منذ ١٩٤٣ في جهاز الادارة السوفياتية. وصارت هذه الكنائس

«مدجنة» وباتت في الواقع «دوائر وزارية» (لاعطاء صورة مبسطة لكن ربما مغالية قليلاً).

يضم الاسلام الرسمي ٤ مديريات روحية مع ٤ دور للافتاء في طشقند وأوفه وبويناكسك وباكو، وهو تحول في ظل حكم بريجنيف شريكا للدولة يجري معها مساومة معقدة ويقدم إليها العون على المستويين الداخلي والخارجي: في الخارج يدبلج عملية التعريض والدعاية ليعكس على العالم الاسلامي الأجنبي صورة لاتحاد سوفياتي صديق للاسلام؛ في الداخل، وبنجاح أقل، يفترض أن يؤمن ولاء المؤمنين للنظام. وهكذا، يضبط الاسلام الرسمي علماء الدين الذين يقارب عددهم الالفين، ويدير المساجد الـ ٤٠٠ المفتوحة والمدرستين العاملتين الوحيدتين بالنسبة الى جمهور من المسلمين يراوح بين ٤٧ و٥٠ مليون شخص. ويؤمن اخيراً صدور مطبوعة دينية دورية واحدة هي «المسلمون في الشرق السوفياتي» التي ليست في متناول المؤمنين كونها تصدر باللغات الاوزبكية (التي تكتب بالأحرف العربية) والفارسية والفرنسية والانكليزية.

لا جدوى من التشديد على الجانب الشكلي لهذا الاسلام الرسمي. هو بالتأكيد مفيد للحكومة السوفياتية على الصعيد الخارجي لكنه عاجز تماماً عن تلبية الحاجات الروحية الأولية للمؤمنين. وإذا كان دين الاسلام قد صمد كعقيدة ونمط حياة وممارسة دينية، فإنما بفضل الطرق. وتؤكد كل المصادر السوفياتية الحديثة جداً (تحقيقات السوسيولوجيا الدينية خلال السبعينات والثمانينات) أن نسبة الملحدين عند المسلمين هي في المتوسط ما دون الـ ٢٠ في المئة من العدد الاجمالي للسكان (في مقابل ٨٠ في المئة عند المسيحيين) الذين يمكن توزيع الـ ٨٠ في المئة منهم على فئات متباينة من المؤمنين: متعصبون تقليداً؛ مترددون، غير مؤمنين يمارسون الشعائر. ويراوح متوسط ما تسميه المصادر السوفياتية «المؤمنين المتعصبين» الذين يشكلون القوة الناشطة دينياً، بين ١٥ و٢٠ في المئة بحسب المناطق، ويرجع ان اعضاء الطرق يشكلون السواد الاعظم لهؤلاء «المتعصبين».

ويعتبر القانون السوفياتي أن «الاسلام الموازي» (على شكل الطرق) هو غير شرعي. ذلك أن الطرق الصوفية تخالف الكثير من احكام القانون الجزائي لاتحاد الجمهوريات الاشتراكية السوفياتية، والقانون الجزائي للجمهوريات المسلمة التي تتبع هذا القانون بهذا القدر أو ذاك:

١ ـ القانون الخاص بالجمعيات السياسية (المادة ١٥٦ من القانون الجزائي لاوزبكستان الذي يعتمد نموذجاً للجمهوريات الأخرى): «وحده الحزب الشيوعي يتمتع بوجود شرعي»؛ «إذا تأسست جمعية سياسية بهدف قلب سلطة السوفيات، فإن جزاء اعضائها يكون عقوبة الموت».

٢ ـ القانون الخاص بالعبادات (المادة ١٥٩ من القانون الجزائي لاوزبكستان): السجن سنتين لمن ينتمي إلى جمعية غير مسجلة رسمياً (عقوبة تطاول اماكن الصلاة السرية).

٣ ـ القانون المتعلق بالدعوة الدينية (المادة ١٥٧ من القانون الجزائي لاوزبكستان): الحكم بالسجن ٣ سنوات على من يشجع «الخرافات». وتصير العقوبة أكبر إذا تعلق الأمر بأولاد.

٤ ـ القانون الخاص بفصل المدرسة عن الكنيسة: عقوبة السجن سنتين بالنسبة إلى المدارس الدينية السرية.

إلى ذلك، تعتبر غير شرعية وتقع تحت طائلة القانون الجزائي الأوزبكي النشاطات التالية: «الكهنوت المتشرد»؛ الحج إلى الأماكن المقدسة؛ إعادة طبع الادبيات الدينية وتوزيعها.

بناءً عليه، تعتبر الطرق في الاتحاد السوفياتي جمعيات غير شرعية وعرضة للملاحقة، لكن المفارقة هي أنها غير سرية. ليست ممثلة في كل الجمهوريات المسلمة في الاتحاد السوفياتي، ولا تتميز بالحيوية إياها في كل مكان. ومثل هذه الحيوية تتوقف على عوامل عدة منها ٣ تتسم بأهمية خاصة:

١ ـ طابع الغزو الروسي، وطابع المقاومة التي كان على الغزاة التغلب

عليها، خلافاً لما جرى في القوقاز، أمكن اخضاع آسيا الوسطى سريعاً، ومن دون مقاومة تذكر. ولم تتمكن الطرق من تولي الدور القيادي في المقاومة، باستثناء النقشبندية في انتفاضات شيرشيك (١٨٧٢) وغوك تيبي (١٨٧٩ ـ ١٨٨١) وانديجان (١٨٩٦).

٢ ـ البنية الاجتماعية للسكان المسلمين. فقد عرف الاتحاد السوفياتي منذ ثورة ١٩١٧ تداخلاً عميقاً بين الطرق والعشائر. الطرق تتميز بلا مركزية قوية. وكل مجموعة صوفية فرعية تجدها محدودة بعشيرة على نحو متفاوت من الشدة (أو فخذ من عشيرة)، بل تقتصر في بعض الأحيان، لا سيما في القوقاز، على عائلة واحدة متماسكة. ومثل هذا الوضع يؤمن لأعضاء الطرق حماية متزايدة نتيجة الولاء المزدوج المطلوب. واليوم، تتسم الطرق بحيوية خاصة حيث حافظ المجتمع الاسلامي على بنية عشائرية: هذه الحال تنطبق في شمال القوقاز على جمهورية تشيتشينيا ـ انغوش وعلى داغستان؛ وهي حال تركمانستان وقرغيزيا والاوزبيك العشائريين في آسيا الوسطى؛ والغريب أن هذه المناطق كانت موطناً للبداوة الضاربة في التاريخ، وكانت المناطق «الأقل أسلمة» حتى الثورة.

٣ ـ نشاط الاسلام الرسمي أو غيابه. إذ يمكن ملاحظة حقيقة أن الطرق تبدو ناشطة وحيوية حيث الاسلام الرسمي يكون جنينيا: في تركمانستان توجد ٤ مساجد لمليوني نسمة؛ في قرغيزيا تقوم كل المساجد في الجنوب ولا اثر لها في الجزء الشمالي؛ في تشيتشينيا لم يفتح اي مسجد بين ١٩٧٣ و١٩٧٨. لماذا؟ هل أن غياب المؤسسات الاسلامية الرسمية يشجع انتشار الصوفية، أم أن الطرق خلافاً لذلك تنشط حيث الاسلام الرسمي في تراجع؟ المصادر السوفياتية تقدم هذين التفسيرين المتناقضين. في كل مكان في الاتحاد السوفياتي نشهد منذ ٢٠ عاماً انبعاث الأصولية الاسلامية (في موازاة حركة الاخوان المسلمين أو الخمينية). وقد التقطت الطرق هذه الحركة نتيجة لظروف خاصة، وبات تاريخها جزءاً لا يتجزأ من الحركة الثورية الأصولية. والطرق هي التي توفر لها تماسكها، في حين تضفي حركة «الرفض» على الطرق هيبتها وايديولوجيتها.

هذا هو الوضع العام للطرق الصوفية في الاتحاد السوفياتي.

***

إذا كانت المعلومات وفيرة في شأن شمال القوقاز، فإن ما يقابلها بالنسبة إلى آسيا الوسطى ليس كذلك. ويتعين بالطبع، الاستناد حصراً الى المصادر الرسمية السوفياتية، علماً أنها شديدة العداء للطرق الصوفية.

لذلك ستكون الملاحظات المستقاة منها مباشرة، عرضة للأخذ والرد.

## ١ ـ تموضع الطرق:

تشير المصادر السوفياتية إلى نشاط الطرق الصوفية في ٤ مناطق (يرد ذكرها وفقاً لترتيب يأخذ في الاعتبار أهمية نشاطها):

أ ـ بلاد التركمان حيث البنية القبلية للمجتمع لا تزال حقيقة اجتماعية وسياسية. وثمة ٥ قبائل تلعب دوراً خاصاً بين قبائل التركمان؛ وهي «القبائل المقدسة»: أولاد خوجا؛ شيخ، سيد؛ أتا؛ ومدجوير. وتزعم هذه بأنها تنتمي إلى بيت الرسول ﷺ أو الخلفاء الثلاثة الأولين، وتوفّر مشايخ بالوراثة (ايشان) لكل الطرق الصوفية. ويحافظ جميع أفراد قبيلة أولاد خوجا على هيبة غير منقوصة، وتشهد على ذلك طرفة جوكي اشاباد التي ينقلها الاختصاصي السوفياتي ديميدوف (الجوكي العضو في احدى الطرق الصوفية كان يفوز بكل السباقات).

ب ـ الجزء الجنوبي من قرغيزيا الذي يوازي الجزء الشرقي من وادي فرغانة، وحيث العشائر تتمتع بوجود قوي حتى الآن.

ج ـ الطرف الجبلي الشرقي والجنوبي من اوزبكستان (منطقة بداوة قديمة لدى قبائل اللوكاي)، وكذلك كل انحاء بلاد الطاجيك.

هذه المناطق الثلاث هي أيضاً تلك التي حققت فيها حركة الباسماتشي (١٩٢٠ ـ ١٩٢٨) افضل النتائج. وتكشف مصادر سوفياتية حديثة، أهمية الدور الصوفي في هذه الحركة (المسلحة المناهضة للبلاشفة).

د ـ الجزء الجنوبي من كازاخستان: مناطق سيرداريا وألما أتا ودجمبول.

غير أن المصادر السوفياتية تبين أن خريطة الطرق منذ الحرب ليست

سكونية. بل تتبدل باستمرار بحيث يبدو أن الصوفية تتمدد في اتجاهين: نحو بلاد الكازاخ (من الجنوب إلى الشمال)، ونحو المدن (من الأرياف إلى المدن).

## ٢ ـ تعدد الطرق:

هناك ٤ طرق صوفية في آسيا الوسطى بينها ٣ طرق محلية، بينما الرابعة استقدمت من الخارج (مرتين)، وهي:

أ ـ الكبراوية لمؤسسها نجم الدين كبرى (قتل على أيدي المغول في اورغينتش) الذي يقع ضريحه في مدينة اورغينتش. انتشارها محصور تماماً بشمال بلاد التركمان (خوارزم) وبلاد القراكلبك. ذكرها جلي.

ب ـ الياسوية لمؤسسها أحمد ياسوي (المتوفى في ١١٦٧). ضريحه في مدينة تركستان (مدينةياسي سابقاً) جنوب كازاخستان. وكان أحمد ياسوي تلميذاً ليوسف همداني (ضريحه في بيرم علي). أما مريدوه فكانوا يمارسون الذكر الجلي، لكنهم تحولوا اليوم إلى الذكر الخفي طلباً للتقية. المركز الحالي للياسوية يقوم في وادي فرغانة، والتجنيد يجري في صفوف الأوزبيك والقرغيز والطاجيك والكازاخ.

وانبثق من هذه الطريقة التي كانت حتى ١٩١٧ روحانية وليست سياسية، فرعان مسيسان غاية التسييس: اللاشي والايشان ذوو الضفائر.

ج ـ النقشبندية أسسها بهاء الدين النقشبندي (المتوفي في ١٣٨٨) وضريحه في بخاري. إنها الطريقة الأكبر عدداً وتضم مريدين في كل أنحاء آسيا الوسطى. ذكرها خفي.

وقد أعطت هذه الطريقة في القرن التاسع عشر زعماء الانتفاضات القليلة المناهضة للروس خلال حركات التمرد التي شملت تشيرتشيك وغوك تيبي، كذلك اعطت الكثير من زعماء حركة الباسماتشي في ظل النظام السوفياتي.

د ـ القادرية وهي طريقة قديمة من بغداد، أسسها عبد القادر الجيلاني المتوفي في ١١٦٦. ذكرها جلي. عرفت توسعاً مزدوجاً في آسيا الوسطى: المرة الأولى في

العصر الوسيط خلال القرنين الثالث عشر والرابع عشر ضمن الحدود الحالية لطاجيكستان واوزبكستان وكازاخستان؛ والمرة الثانية أواخر الحرب العالمية الثانية بفضل المبعدين من التشيتشين الى كازاخستان الجنوبية، تحت اسم «كونتا حاجي» أو أهل الذكر.

وفي الخمسينات تأسس في كازاخستان الفرع الأخير للقادرية الأكثر تشدداً: طريقة الحاج عويس. وعندما أعيد الاعتبار إلى القوقازيين خلال الستينات وعادوا إلى موطنهم (قبل أن يحصلوا على إذن بذلك)، بقيت في كازاخستان مجموعات قادرية من الكازاخ والقوقازيين، ومن هنا انتشرت في شمال قرغيزيا واوزبكستان.

لكن عندما يجري الكلام على الطرق الصوفية في آسيا الوسطى، يجب التنبه من الانجرار في تعظيم الاختلافات بين مسالك الصوفية هناك.

خلافاً للقوقاز، تشهد آسيا الوسطى منذ قرن (منذ الغزو الروسي، بل منذ ثورة ١٩١٧)، ظاهرة تقوم على انصهار الطرق في بوتقة واحدة. ويجري الذكر على نمط واحد، ويحدث أن يمارسه النقشبنديون مع الانشاد، في حين يعتمد الآخرون، خصوصاً الياسويون، الذكر الخفي من باب الحيطة الأمنية. لكن الاختلافات تتلاشى إلى درجة انصهار الطرق المختلفة في النهاية، بحيث لا يعود المريدون يعرفون جيداً إلى أي طريقة ينتمون. والاستثناء الوحيد هو اولئك الذين ينتمون إلى القادرية «الجديدة»، والذين يختلفون كثيراً عن الآخرين ويجتنبون الاختلاط، بل يعتبرون أنه لا توجد سوى طريقة واحدة هي الايشانية. وهذه لفظة كانت تستخدم قبل ١٩١٧، وتجري على الألسن اليوم أكثر فأكثر.

إلى جانب الطرق الأربع المذكورة أعلاه، هناك ما يسميه المؤلفون الروس والسوفيات طريقة الكلندريين المؤلفة من «متشردين» هم في منزلة الوسط بين الدرويش والشامان، لكن لا يشكلون طريقة بالمعنى الحقيقي للكلمة. ومركز هؤلاء هو مزار الشيخ صفا في سمرقند.

أخيراً، لا يزال هناك حتى الآن شامانيون حقيقيون في قرغيزيا وتركمانستان وطاجيكستان (إنما يجب الحذر من المصادر السوفياتية التي تحاول ابراز الجانب الشاماني في الطرق). وهؤلاء أطباء مشعوذون تقليديون يحاكون بعض ممارسات الصوفيين، لا سيما عبر استخدام الصلوات بالعربية.

### ٣ ـ التجنيد والحيوية:

الانتساب إلى الطرق في آسيا الوسطى، يجري في آن وسط سكان الأرياف وأهل المدن، وفي صفوف العمال والمثقفين. وبحسب المعطيات السوفياتية الحديثة، صرح ٥٠ في المئة أنهم مريدون بالوراثة، وقال ٢٥ في المئة انهم استجابوا الدعوة، وامتنع ٢٥ في المئة عن الرد.

وقد جندت الاكثرية في إطار الروابط القبلية المسماة أهل القران (اوزبكستان).

وتظهر حيوية الطرق في آسيا الوسطى في ولادة جمعيات جديدة، أو تحول طرق قديمة تجمعات ترتدي في آن طابع الطريقة الصوفية والحزب السياسي السري. وتبرز ٣ طرق رئيسية في هذا السياق، هي اللاشي، والايشان ذوو الضفائر، والحاج عويس (ربما هناك المزيد منها، لكن المصادر الوحيدة لمعلوماتنا هي المصادر السوفياتية وهذه لا مصلحة لديها في إبراز التأثير الذي تمارسه الصوفية على الجماهير). وتكاد تكون الطرق الثلاث هذه أشبه بالبدعة لكون انصار كل منها لا يرون مكاناً لغيرهم في الجماعة الاسلامية، معتبرين المسلمين الآخرين من الضالين (أو حتى من الكفّار).

أ ـ اللاشي تمثل طريقة منشقة عن الياسوية. تأسست حوالي العام ١٨٨٠ على يدي الشيخ سانيفار الذي شنقه خان قوقنه لاحقاً باعتباره صاحب بدعة. وترى اللاشي أن «جميع الذين يتعاملون مع سلطة الكفار هم من الكافرين». وتشابه هذه الطريقة، طريقة جندالله لفاييسوف المنشقة عن النقشبندية، والتي أسسها حوالي ١٨٨٠ بهاء الدين فاييسوف في قازان.

ب ـ الايشان أصحاب الضفائر. تأسست هذه الطريقة خلال العامين ١٩١٨ ـ ١٩٢٠ على يدي رجل يدعى ابو المطلب ساتيبالديف (من الباسماتشي)، وهي ترتبط بالياسوية. وخلال الحرب الأهلية اتبع الايشان نهجاً مخالفاً للاشي ولعبوا دوراً مهماً في حركة الباسماتشي. ويقول مميتاليف أن كثيرين من قادة الباسماتشي كانوا من اتباع هذه الطريقة. . .

وانتقلت هذه الطريقة منذ ١٩٢٨ إلى السرية بعدما اتهمت بالقيام بنشاطات معادية للسوفيات بسبب رفضها الخدمة العسكرية. وأعلن في ١٩٣٥ أن اعضاءها «افتضح أمرهم أو تمت تصفيتهم». ثم أعيد اكتشافهم خلال العام ١٩٥٢ ـ ١٩٥٣، وفي أواخر الستينات تعرض زعماؤهم للملاحقة واعدموا بتهمة «الارهاب». ولا يزال نشاطهم اليوم سرياً، كونهم يمارسون الكتمان (أو التقية).

وللايشان وجود في كل أنحاء وادي فرغانة، خصوصاً الجزء القرغيزي من الوادي، كذلك في الجانبين الاوزبيكي والطاجيكي. وتندد مصادر سوفياتية حديثة بـ «نشاطهم الاجرامي».

ج ـ جماعة الحاج عويس التي تطلق عليها تسمية «القلنسوات البيض». وهي فرع من القادرية تأسس في الخمسينات على يدي عويس زاغييف وهو من التشتيشين، لمصلحة ابناء تشيتشينيا ـ انغوش المنفيين، ثم انتشرت بين الكازاخ. هذه الطريقة أصولية لكنها ترفع التشدد إلى درجة تصبح معها طائفة منعزلة عن بقية المسلمين: المريدون لا يأكلون مع الآخرين؛ يمارسون الزواج الملحمي؛ يرفضون المدرسة والخدمة العسكرية ويمتنعون عن دفع الضرائب. يلاحقون كمجرمين. ويتلازم ذكرهم الجلي مع الرقص والعزف على الكمان. انتقل مريدو الحاج عويس، في مناسبة عودة المنفيين إلى مسقط رأسهم (في القوقاز)، إلى بلاد تشيتشينيا، لكن مريدين آخرين بقوا في كازاخستان؛ إذن، هذه الطريقة ليست طريقة قوقازية صرفة.

### ٤ ـ احصاء مريدي الطرق:

لا تقديرات دقيقة بالنسبة إلى آسيا الوسطى، كما هي الحال بالنسبة إلى القوقاز. ثمة بيانات غائمة قدمها ممبيتاليف في شأن قرغيزيا، وبازاربيف في شأن ابناء القراكلبك، وسيدبييف في شأن اوزبكستان، وقديروف في شأن طاجيكستان. ووفقاً لهذه البيانات، يمثل مريدو الطرق و«الملالي غير المسجلين» أكثرية «المتدينين المتعصبين»، يضاف إليهم «المتدينون اقتناعاً وبحسب التقليد»، مما يشكل متوسطا أدنى هو ١٠ في المئة من الـ ٣٠ مليون نسمة الذين هم السكان المسلمون لآسيا الوسطى، أي ما يعادل ٣ ملايين. وهذا الرقم مبالغ فيه كثيراً على الارجح، لكن يجب أن نتذكر أنه من الصعب جداً اليوم تحديد ماهية المريد التابع لطريقة صوفية. وفي غالب الأحيان، يعتبر جميع أفراد عشيرة ما من المريدين (بمن فيهم الأعضاء في الحزب الشيوعي).

### ٥ ـ عمل الطرق:



تتفق كل المصادر السوفياتية على أن هذا العمل يجري على مستويين: روحي وسياسي.

#### أ ـ النشاط الروحي:

لا مغالاة في القول أن الطرق في آسيا الوسطى أنقذت الاسلام كعقيدة، وتقليد ثقافي، ونمط حياة. كيف؟ إن السلطات السوفياتية نفسها تقدم معلومات كثيرة حول:

ـ المدارس السرية حيث تلقن العربية وأصول الدين. والمراجع كثيرة بالنسبة إلى كل الجمهوريات.

ـ أماكن العبادة السرية.

«المشايخ غير المسجلين» الذين يفقهون شيئاً من العربية ولديهم القدرة على تنظيم الشعائر الضرورية الخاصة بالختان والزواج والدفن.

ـ الأماكن المقدسة التي هي مراكز حقيقية للحياة الروحية يمارس فيها الذكر وصلاة الجماعة. وتلجأ السلطات باستمرار إلى اغلاق هذه الأماكن التي يعاود المؤمنون فتحها. ومن هذه الاماكن المشهورة، نذكر تخت سليمان في أوش (٥٠ الفاً من الحجاج لمناسبة عيد الفطر في ١٩٥٠)، ومزارات الشيخ نجم الدين كبرى في قونية اورغينتش، والشيخ همداني في بيرم علي، والشيخ بهاء الدين النقشبندي في بخارى، والشيخ يوسف شارحي في دوشانبي، وسلطان سنجار في ماري الذي اعيد فتحه حديثاً بعد «ترميمه».

إلى هذه الأماكن المشهورة، يجب أن نضيف مئات غيرها هي موضع اجلال وتقديس أيضاً. وهناك فيض من الادبيات حول الأماكن المقدسة وظيفتها التنديد المستمر بهذه الظاهرة. وبما أن التدابير الادارية لا تكفي، تسعى السلطات إلى حظر أعمال الحج عبر انتزاع فتاوى من المفتيين (فتوى ١٩٥٨ ضد تخت سليمان، وفتوى ١٩٥٩ ضد المزارات). لكن المفتيين يحجمون عن التورط في السجال والقطيعة.

أخيراً، يقوم الدور الأساسي للطرق على الدعوة المستمرة أو «الدعاية المضادة». في الواقع، يفوق عدد الصوفيين عدد المحرضين التابعين لجهاز الدعاية والتحريض (الحكومي). وقد أمكن لزائر فرنسي في آذار ١٩٨٢، أن يلاحظ في مصلى بازار سمرقند داعية صوفياً وهو يلقي خطبة تلقى تجاوباً كبيراً، وذلك في حضور الميليشيا التي كانت تغض الطرف.

ب ـ النشاط السياسي:

إن وصف هذا النشاط يبدو أكثر صعوبة. ويشير كثيرون من المراقبين السوفيات إلى أن الطرق تسعى إلى انشاء دولة في الدولة، أو «مؤسسة» على هامش المؤسسة السوفياتية، شبه سرية ومناهضة في وضوح للنظام السوفياتي. بل يسجل بعض المراقبين أن الطرق في آسيا الوسطى ـ وأكثر منها في القوقاز ـ تمثل نوعاً من البديل لأحزاب سياسية معارضة. ونظراً إلى السرية الشديدة التي تحيط بالنشاط السياسي للطرق، واعتباراً للطابع الموجّه للمعلومات الرسمية

السوفياتية، يجب توخي الحذر الشديد في التقويم، وعلى الأخص يجب التذكر بأن المصادر السوفياتية تنزع إلى تشويه الجمعيات الصوفية عبر إلصاق كل الشرور بها واتهامها بكل الجرائم، أي الظلامية والتعصب والخيانة (لمصلحة الامبرياليين)، ساعية في الوقت نفسه إلى التقليل من شأن نفوذها بين المؤمنين.

هناك مروحة للمواقف داخل الطرق بين أقصى التشدد والرفض الكامل للعالم السوفياتي، وعقلية الممانعة غير الفاعلة. وإذا التزمنا «الطريق الوسط» في التقويم، يمكن تلخيص النشاط الدنيوي للطرق الصوفية في آسيا الوسطى عبر إيراد عدد من السمات:

- الانضباط الصارم يقدم على أنه سلوك يحتذى؛

- المالية الخاصة مع جمع الزكاة (على رغم انها غير قانونية)؛

- المحاكم السرية الصالحة لاصدار عقوبات على شكل غرامات، وحتى عقوبة الموت للخروج على المذهب في بعض الحالات وفي بعض الطرق (المتطرفة مثل الايشان)، وذلك على ذمة المصادر السوفياتية؛

- التعبئة الفكرية مدخلاً لـ «التسييس»، عبر التحريض الدائم والمستمر؛ ويتبين أن هذه التعبئة أكثر فاعلية من الدعاية والتحريض السوفياتيين، خصوصاً خلال حلقات الذكر الاسبوعية؛

- الرفض المطلق للنظام السوفياتي من جانب بعض الطرق (الحاج عويس والايشان)؛

- رفض الخدمة العسكرية؛

- هجر المدارس؛

- التخلي عن نظام الكولخوزات: الحاج عويس واللاشي اقامتا كولخوزات خاصة بهما بهدف العيش في منأى عن المجتمع الاشتراكي، وهو أمر أسهل مما يعتقد («آسيا الوسطى بعيدة عن موسكو») بدليل الأمثلة التي توفرها الصحافة السوفياتية؛

ـ دعاية «قومية» كثيفة (وهذا اتهام توجهه المصادر السوفياتية) عبر تمجيد الماضي وتعظيم المقاومة ضد الروس، والربط بين الديني والوطني، والحفاظ على روح الجهاد، ربما تكون النقطة الأخيرة الشكل الأخطر لنشاط الطرق في نظر السوفيات؛

أخيراً، في الحالات القصوى، اللجوء إلى «القرصنة السياسية»، مثل اغتيال رئيس وزراء قرغيزيا. لكن المصادر السوفياتية هي التي تتحدث عن هذه النقطة وتلح عليها.

* * *

ماذا يجب أن يبقى في الذهن مما تكشفه المصادر الرسمية السوفياتية وتشدد عليه؟

إذا توخينا الحذر الشديد، يمكن أن نحاول استخلاص ما يأتي: الجزء الأكبر من الدعاية المناهضة للدين استهدف الطرق (خلال السبعينات، ومطلع الثمانينات)، وكان القياديون المسؤولون ينددون بانتظام بخطر «الكهنوت» غير المسجل و«المتشيعين» و«المشايخ المتعصبين» (تعابير مرادفة).

لماذا هذا القلق؟ يمكننا تقديم التفسير الآتي: نتيجة للنمو الديموغرافي، اخذت النسبة المئوية للسكان الأصليين تتصاعد سريعاً في آسيا الوسطى؛ هكذا نشهد «عملية تأصيل» لآسيا الوسطى ترافقها «اعادة اسلمة» للحياة الثقافية والاجتماعية. وواقع الأمور أن «الاسلام الموازي» المتمثل في الطرق الصوفية وليس الاسلام الرسمي، هو المستفيد من هذا التطور. وبالتلازم مع هذه الظاهرة، نجحت الطرق الصوفية، على ما يبدو، في التقاط التيارات الملتبسة لقومية محلية في بعض مناطق آسيا الوسطى (تركمانستان وقرغيزيا)، كما في شمال القوقاز.

II

# الطرق الصوفية في شمال القوقاز

شانتال لومرسييه كيلكوجيه

إن شمال القوقاز اليوم هو تلك المنطقة من الاتحاد السوفياتي - وربما من العالم أجمع - حيث جذور الطرق الصوفية الأكثر ثباتاً، وحيث تضطلع الطرق بالدور الأكبر في الحياة الاجتماعية، بل الحياة السياسية للجماعة الإسلامية. علماً أن دخول الطرق هذه البلاد، ظاهرة حديثة نسبياً، كونها تعود إلى أواخر القرن الثامن عشر، وإن توزعها الجغرافي الحالي يرتبط بعاملين تاريخيين:

١ - بنية المجتمع الاسلامي: في القرن التاسع عشر لقيت الصوفية قبولاً لدى الجماعات المسماة «ديموقراطية»، وهي الجماعات التي تولت دوراً نشطاً في «الحرب المقدسة» ضد الروس، والتي ظلت البنية العشائرية مستمرة فيها (ولا تزال محفوظة حتى الآن): عند التشيتشي، والانغوش، وداغستانيي الجبل، وبعض قبائل الشركس. في المقابل، رُفضت الصوفية من الجماعات التي ترتكز على بنية اقطاعية: الكاباردا، والديغور (الأوسيت المسلمون)، والكوميك، والقبائل الشركسية المسماة «اريستوقراطية» (كان دورها ضعيفاً في الحرب المقدسة أو أخذت طوعاً جانب الكافرين).

٢ - هجرة السكان المسلمين عقب اندحار الحرب المقدسة (للامام) شامل: طاولت الهجرة في صورة خاصة القبائل الشركسية «الديموقراطية» للجزء الغربي من القوقاز التي اختفت الصوفية منها كلياً.

ثمة طريقتان في شمال القوقاز هما: النقشبندية التي ظهرت أواخر القرن

الثامن عشر، خصوصاً في داغستان، وفي بلاد التشيتشي؛ والقادرية التي ظهرت في النصف الثاني من القرن التاسع عشر، والتي نقع عليها في جمهورية تشيتشينيا ـ انغوش مع بعض الوجود المتفرق في شمال داغستان. ولكل من الطريقتين تقاطيع اجتماعية وسياسية متمايزة تماماً، ومختلفة جداً أيضاً عن الطرق في آسيا الوسطى السوفياتية ـ والطرق الصوفية في القوقاز هي منظمات سرية مجاهدة رفيعة «التسييس»، ولبعض الفروع كل السمات الخاصة بحزب سياسي سري.

## I ـ التاريخ والتموضع:

### ١ ـ النقشبندية:

استناداً إلى التقليد الشفوي الشائع في بلاد التشيتشي وداغستان، كان أول شيخ نقشبندي دعا إلى الجهاد المقدس ضد الروس داعياً تشيتشي من قرية آلدي اسمه منصور اوشورما. ويبدو أن مكاشفته بأسرار الطريقة تمت بحسب البعض في بخارى (الرواية مشكوك فيها)، وفي مكان ما من تركيا بحسب البعض الآخر (وهذه مشكوك فيها أيضاً)، أو في القوقاز نفسها على يدي نقشبندي بخاري ذاهب إلى مكة وهذا الاحتمال قد يكون الأقرب إلى الحقيقة. قاد الشيخ منصور الجهاد من ١٧٨٢ إلى ١٧٩١. وقع في الأسر في ١٧٩١، وتوفي في قلعة شلوسيلبورغ في ١٧٩٣.

وقد اختفت النقشبندية من القوقاز لربع قرن، ثم ظهرت مجدداً في شروان شرق منطقة ما وراء القوقاز. أول شيخ نقشبندي قام بالدعوة في القوقاز كان اسماعيل من كوردامير. وبواسطته يعود الاسناد من دون انقطاع، عبر معلمه الكردي الشيخ خالد من السليمانية والمرشدين النقشبنديين في الهند، إلى نصر الدين عبيد الله الأحرار، وإلى يعقوب شارخي، وإلى بهاء الدين نقشبند مؤسس الطريقة[1]. أما خلفاء الشيخ اسماعيل من مرشدي النقشبندية في القوقاز فكانوا:

---

(١) هنا السلسلة النقشبندية بحسب الشيخ جمال الدين من قاضي كوموخ في مؤلفه «الآداب =

١ ـ خاص محمد من شروان،
٢ ـ محمد أفندي من ياراغلار الذي كان المرشد القوقازي الثاني الداعي إلى الجهاد، وكان من مريديه غازي محمد وشامل (وهما الإمام الأول والإمام الثالث لداغستان).
٣ ـ سيد جمال الدين من قاضي كوموخ الذي هاجر إلى تركيا عقب الهزيمة النهائية للإمام شامل!
٤ ـ عبد الرحمن من سوغراتل الذي كان مع ابنه الحاج محمد أحد قادة انتفاضة داغستان في ١٨٧٧، وقد فارق الدنيا في معسكر للاعتقال في سيبيريا؛
٥ ـ الحاج محمد من سوغراتل ابن عبد الرحمن الذي شنقه الروس؛

بعد وفاة الشيخ محمد، تذّرت النقشبندية وفقدت طابع المركزية الشديدة: تعدد المرشدون في داغستان وفي تشيتشينيا، مما زاد لمصلحة الطريقة فرص الإفلات من حملات التنكيل البوليسية.

٢ ـ القادرية.



القادرية طريقة وفدت متأخرة إلى القوقاز. فقد أدخلت في الخمسينات من القرن التاسع عشر بفضل راعي كوميك هو كونتا حاجي كيشييف من قرية اليسخان يورشا التشيتشية واستناداً إلى الأسطورة، اطلع كونتا حاجي كيشييف على أصول الطريقة في بغداد على يدي مؤسسها عبد القادر الجيلاني نفسه، وذلك فيما كان ذاهباً إلى الحج في مكة.

وعرفت دعوته الزاهدة والشعبية إلى نبذ العنف والتي تصل إلى حد مسالمة

= المرضية» وترجمته الروسية في «معطيات عن جبال القوقاز»، الجزء الثاني، تفليس ١٨٦٩، ص ١١. بهاء الدين نقشبند؛ محمد البخاري المسمى علاء الدين العطار؛ يعقوب شرقي؛ عبدالله السمرقندي المسمى خواجه أحرار؛ محمد الزاهي؛ درويش محمد؛ محمد الامكنجي؛ محمد الباقي بالله؛ أحمد فاروقي سرهندي؛ محمد معصوم؛ سيف الدين؛ سعيد نور محمد البدواني؛ عبيد الله من مرزجان؛ عبدالله من دلهي؛ خالد من سليمانية؛ اسماعيل من كوردامير؛ خاص محمد من شروان؛ محمد أفندي من ياراغلار ـ كورين؛ جمال الدين من قاضي كوموخ.

الكفار، نجاحاً هائلاً لدى الجبليين الذين انهكهم قرن من الكفاح المتواصل ضد الروس. إلا أنه كان من شدة قساوة الإدارة الروسية أن جعلت الطريقة الجديدة المعروفة في القوقاز باسم «كونتا حاجي»، تتحول قوة معارضة حقيقية. ونتيجة لنفي كونتا حاجي في ١٨٦٤، توفي في السجن بعد ٣ أعوام في ١٨٦٧. وقد تعرض مريدوه لمذبحة خلال مواجهة مع الجيش الروسي في تشيتشينيا في ١٨٦٥ وأُعلنت الطريقة خارجة على القانون. وبعيد وفاة مؤسسها، انقسمت الطريقة الى أربعة فروع (تسمى ورد في القوقاز):

- الفرع الرئيسي الذي ظل يحمل اسم «كونتا حاجي»، برز في تشيتشينيا، وفي منطقة الأوسيت المسلمين، وفي منطقة الكاباردا، وفي شمال داغستان؛
- ورد بامات غيراي في بلاد التشيتشي والأنغوش اتخذ مركزاً له اوول افتدارا في بلاد الأنغوش؛ القيادة الوراثية كانت مؤمنة بواسطة عائلة ميتابييف، في ضوء وفاة المؤسس محمد بامات غيراي حاجي ميتابييف في المنفى في سجن روسي؛
- ورد بطل حاجي في تشيتشينيا اتخذ مركزاً أوول سودهاهي؛ القيادة الوراثية تأمنت في عائلة بيلهوروي؛ المؤسس بطل حاجي بيلهوروي توفي في المنفى في سجن روسي. هذا الورد متشدد جدا يطبق مبادىء الجهاد على نحو صارم؛
- ورد شيم ميرزا من مشيرتوب في تشيتشينيا، ويسمى اتباعها في الأدب السوفياتي «قارعو الطبول» كون ذكرهم يترافق مع قرع الطبول.

إلى هذه الأوراد، يضاف رابع تأسس في ١٩٥٤ عند التشيتشي المنفيين في كازاخستان:

ورد عويس حاجي الذي كان مرشده الأول عويس حاجي زاغييف، والذي سُمي أيضاً في الأدبيات الروسية «طريقة القلنسوات البيض» بسبب القلنسوة من هذا اللون الذي كان يعتمرها المريدون أثناء حلقات الذكر. وتعتبر الطريقة الأكثر شعبية، والأكثر زهداً، والأكثر جذرية سياسياً، بين الطرق الصوفية.

يسهل رسم تاريخ الصوفية القوقازية لكونه يتداخل مع تاريخ القوقاز

نفسها. وبالفعل، انفردت الطرق الصوفية منذ نهاية القرن الثامن عشر - انتفاضة الإمام منصور تعود إلى ١٧٨٢ - بقيادة حركة المقاومة للغزو الروسي، واستأثرت بها، وبعد هزيمة (الإمام) شامل ولّدت الزعماء الذين لا منازع لهم على رأس الحركة الوطنية.

إن ما يسمى «المريدية القوقازية» ليس شيئاً آخر سوى المقاومة الطويلة التي أبداها الجبليون للجيوش الروسية من ١٨٢٤ إلى ١٨٥٦ في داغستان وتشيتشينيا، والتي قادها النقشبنديون. غازي محمد، وشامل وجميع نوابه، كانوا من اتباع النقشبندية. كذلك كانت انتفاضة ١٨٧٧ من صنع هذه الطريقة، علماً أن اتباع القادرية اضطلعوا فيها أيضاً بدور فعّال.

بعد انتكاسة الحركة اشتهر مريدو الطريقتين الذين واجهوا تنكيلاً بوليسياً شديداً، بظاهرة خاصة بشمال القوقاز هي «الإرهاب الديني» وتسمى حركة الأبريكس أو «قطاع الطرق لأجل الشرف» الذين يثأرون للشرف الوطني. وهكذا نجد نماذج من الأبريكس في صفوف مشايخ النقشبندية[٢] والقادرية[٣] على حد سواء.

عشية الثورة (١٩١٧) كان يمكن الوقوف على اختلافات بينة بين الطريقتين، وهي اختلافات استمرت حتى أيامنا هذه. فالنقشبندية أكثر «اريستوقراطية» وذهنية، ولديها قابلية أكبر للثورة المكشوفة (الجهاد المقدس)؛ وكان المريدون يأتونها في صورة خاصة من طبقة الأوزدني، فيما الشيوخ كانوا من المجتهدين المستعربين. أما القادرية، فكانت أكثر زهداً وتكيفاً مع السرية والعمل التآمري، وكان مريدوها ينتمون إلى الفئات الأفقر من السكان.

---

(٢) للمثال، في مطلع القرن، الشيخ ايلي - خان المرشد النقشبندي لتشيتشينيا المتوفي في معتقل سيبيري، وخلفه ديني ارسانوف الذي قضى في القتال في ١٩١٧.

(٣) للمثال، الشيخ فارا الذي كان أول من خلف كونتا حاجي وقتل في المعركة في ١٨٦٧ في جبال تشيتشينيا (أنظر أ. ايبوليتوف، «طريقة الذكر الخاصة بمدينة اوشينيه وأتباعها في تشيتشينيا» الواردة في «معطيات عن جبال القوقاز. . .»، المصدر المذكور هو مصدرنا الوحيد في شأن أصول القادرية في القوقاز).

وفضلاً عن الهدفين العسكريين اللذين كانت الطرق تسعى إليهما، يجب التشديد على ظاهرتين أخريين، ربما تتسمان بأهمية أكبر، وهما: ١) أسلمة شمال القوقاز: بفضل النشاط التبشيري للطريقتين، اعتنقت الإسلام قبائل الشركس الغربية (الانجاز على الأخص) والأنغوش؛ الشركس على أيدي النقشبنديين بتوجيه من محمد أمين نائب الإمام شامل، والأنغوش على أيدي القادريين؛ آخر أوول وثني الجيتي اعتنق الإسلام في ١٨٦٥. ٢) تعزيز الحكم الشرعي: الإمام شامل اجتث كل العناصر التي كانت قبل ١٨٢٤ تضفي على الإسلام القوقازي طابعاً مشوباً بالوثنية، وطهره من العادات المحلية، وطبق الشريعة نظاماً شاملاً.

حاول النقشبنديون إبان الثورة والحرب الأهلية، في الأعوام ١٩١٨ ـ ١٩٢٣، فصل القوقاز عن روسيا عن طريق انشاء دولة دينية في داغستان. وهم قاتلوا طوال ١٠ أعوام على جبهات عدة، أولاً ضد الجيوش البيض لدينيكين، ثم ضد البلاشفة، وزعماء الانتفاضة الكبرى المناهضة للسوفيات والتي أدمت داغستان من ١٩٢٠ إلى ١٩٢٣، كانوا جميعاً من النقشبنديين.[٤] وقضى معظم هؤلاء في الكفاح أو أعدموا خلال حملة القمع الطويلة التي ألقت بثقلها على شمال القوقاز في ١٩٢٣ واستمرت حتى ١٩٢٦[٥]. وقد امتنع القادريون عن المشاركة في الانتفاضة.

والغريب أنه عوض أن تقصم الطرق الصوفية، أعطت حملة القمع زخماً جديداً لحركتها. وهكذا، كان لا يزال ممكناً في ١٩٢٦ احصاء ٦١٢٠٠ مريد في داغستان (لا سيما نقشبنديون) و١٩ شيخاً و٦٠ وكيلاً، و٦٠ ألف مريد و٣٨

(٤) الإمام نجم الدين من هاتسو، والمشايخ أوزون حاجي من سالتي، ومحمد البلخاني الذي قاد جيوش الثائرين، ودرويش محمد من آندي، وابراهيم حاجي من كوشري، وسيد أمين من انسالتا، وسراج الدين دهجي من جيمري...

(٥) بين الضحايا التي قضت إعداماً على أيدي السوفيات، علي ميتاييف مرشد طريقة بامآت غيراي حاجي، والشيخ صلصا ياندراوف المرشد النقشبندي لتشيتشينيا، والشيخ علي من اكوشا زعيم النقشبندية في داغستان الوسطى، الخ.

شيخاً(٦) (معظمهم من القادريين) في جمهورية تشيتشينيا ـ انغوشيا (كان عدد السكان لا يتجاوز ٤٠٠ ألف شخص) و٢٠٠ مريد (قادريون؟) في الكاباردا.

وفي ١٩٢٨ بدأت حملة تصفية جديدة في شمال القوقاز استهدفت العناصر الدينية، وأثارت انتفاضة جديدة في تشيتشينيا. وقاتلت الطريقتان جنباً إلى جنب، لكن القادريين كان لهم الدور الغالب(٧).

وإن حركة التمرد التي حُطمت في ١٩٣٦، ما لبثت أن انفجرت بعنف استثنائي في شتاء ١٩٤٠. وكان يقودها هذه المرة زعماء قوميون (بل قياديون شيوعيون محليون من أمثال مثير بك شابيروف)، لكن أتباع القادرية اضطلعوا فيها بدور فاعل. وقد تم إبعاد جميع السكان المسلمين الذين اتهموا إجمالاً بالتعاون مع العدو إلى سيبيريا وكازاخستان كتدبير انتقامي، كما ألغيت الجمهورية (في الحقيقة بدأت حركة التمرد فيما كانت الجيوش الألمانية على بعد آلاف الكيلومترات، ولم تبلغ هذه الجيوش أبداً تشيتشينيا)(٨).

إن الأمر ينطوي على دلالة أن يكون الصوفيون (القادريون) صمدوا في الجبال حتى ١٩٤٧(٩). في ١٩٨١ عمدت مجلة Žurnalist الموسكوبية (العدد الأول لعام ١٩٨١) إلى رواية تفاصيل سقوط آخر ابريكو في المعركة حديثاً،

---

(٦) بحسب أفكسيتييف، «الإسلام في شمال القوقاز»، ستافروبول، ١٩٧٣، ص ٦٢، وم. ز. ماغوميمدوف «معالجة مسائل تاريخية وقومية ودينية لشمال القوقاز»، مجلة مسائل الإلحاد العلمي، موسكو، العدد الرابع عشر، ١٩٧٣، ص ٤٧.

(٧) الشيخ ارسانوكوي من جيرمينشيك الذي يمثل المرجع الأعلى للنقشبندية في تشيتشينيا، كان أحد قادة الانتفاضة وقتل خلال المعركة.

(٨) اضطلعت فيها طريقة بطل حاجي بدور بارز؛ ٥ من الأولاد الستة لبطل لبلهوروييف مؤسس الفرع، و٨ من احفاده اعدموا خلال التمرد، فضلاً عن الكثير من أبناء اخوته وأبناء أعمامه وأصهرته (راجع أ.م. توتاييف، «ضد جور المتشيعين»، غروزنييه، ١٩٧٥، ص ص ٧ـ ٩.

(٩) قريش بلهورورييف آخر أبناء مؤسس طريقة بطل حاجي،. لم تتمكن القوات السوفياتية من أسره الا في ١٩٤٧. قاد حرب الغوار في الإدغال على رأس مريدية طوال ٤ أعوام. حكم بالسجن ١٠ سنوات في معسكر للعمل، وأطلق في ١٩٥٧ وعاد إلى تشيتشينيا قبل جميع المنفيين الآخرين.

والأرجح أنه ينتمي إلى طريقة بطل حاجي[١٠]. وكان الجبليون المبعدون عادوا إلى موطنهم الأصلي بعد ١٩٥٨.

من زاوية تاريخ الطرق الصوفية، أسفرت عملية الإبعاد عن نتيجة مزدوجة: انغراس القادرية في آسيا الوسطى، وتعزيز سلطان الطرق على مجمل السكان المسلمين لتحولها مركزاً للحياة الوطنية في المنفى.

## II ـ الوضع الراهن

تعتبر الطرق في الاتحاد السوفياتي ـ وتالياً في القوقاز ـ منظمات غير قانونية، مع أنها ليست سرية كلياً لكون بعضها يعمل في وضح النهار إلى حد ما. وعدم شرعية هذه الجمعيات مردها أولاً مخالفة التشريع السوفياتي في شأن المنظمات الدينية الذي يقضي بأن تكون كلها مسجلة رسمياً؛ ثم لكون أعضاء الطرق «المتفرغين» يصنفون من «الطفيليين» والعناصر «المعادية للمجتمع». ودأبت السلطات السوفياتية على إدراج بعض الطرق (بطل حاجي وويس حاجي) بين «المنظمات الارهابية». لذلك لا يوجد أي مصدر مدون عن الطرق، وليس لدينا سوى إشارة واحدة إلى البيان الصوفي: الطرق في تشيتشينيا تعمد إلى استنساخ القرآن بخط اليد.

كل معارفنا في شأن الصوفية في القوقاز مصدرها سوفياتي، ويمكن تصنيفها ٥ مجموعات:

١ ـ الأدبيات المعادية للدين والتي تتميز بالغزارة (خصوصاً بالروسية) وتنتشر في غروزنييه (جمهورية تشيتشينيا ـ أنغوشيا) وفي ماخاتش كلا (داغستان). وتدور كلها على خطر الصوفية.

٢ ـ «دراسات علم الاجتماع الديني» الكثيرة والمثيرة للاهتمام والتي شرع في نشرها في ١٩٧٠. موضوعية ولا تتضمن عناصر دعائية.

---

(١٠) د. بيزوغليه، «سبوجي بوشكا»، مجلة جورناليست، العدد الأول، ١٩٨١، ص ٤٦ ـ ٤٨. الأبريك الذي كان يعمل وحيداً يتحمل على ما يبدو مسؤولية قتل اكثر من ٤٠ شيوعياً وناشطاً في منظمة الشبيبة الشيوعية. وأمكن له البقاء على قيد الحياة بفضل حماية السكان.

٣ ـ الصحافة اليومية المحلية مثل «باكينسكية رابوتشي» الصادرة في باكو. أما الصحافة اليومية للجمهوريات ذات الحكم الذاتي (تشيتشينيا انغوشيا، داغستان) فلا يمكن الحصول عليها في الغرب (داغستانسكفا برافدا، غروزنيسكيه رابوتشي).

٤ ـ تصريحات المسؤولين السوفيات على سبيل المثال، تصريحات للجنرال ضياء يوسف زاده رئيس جهاز الاستخبارات «ك.ج.ب» في القوقاز، نقلتها صحيفة «باكينسكيه رابوتشي» في ١٩ كانون الأول ١٩٨٠ وتدني النشاط الإجرامي لـ «المتشيعين» و«الكهنوت غير المسجل» (تعابير تشير في الأدبيات السوفياتية إلى مريدي الطرق) وتعاونهم مع الإمبريالية.

٥ ـ الاتصالات الشخصية مع المسلمين السوفيات في أثناء سفرهم إلى الخارج. هذه الاتصالات تبدو متوفرة وسهلة أكثر في الولايات المتحدة منها في أوروبا. القوقازيون على وجه الخصوص، يتحدثون بطيبة خاطر عن الصوفية (نظراً إلى تقليدها البطولي. . .). أما في الإتحاد السوفياتي، فيستحيل إجراء أي محادثة تتعلق بالطرق: الأفواه تنغلق فوراً كما هي الحال في موضوع تروتسكي. . .

## التوزع الجغرافي

النقشبندية هي السائدة في الشطر الشمالي الجبلي من داغستان (بلاد الآفار والدارغين واللاك)، وفي بلاد التشيتشي[11]، وفي شمال اذربيجان. لكنها ضعيفة في السهول الواقعة في سفوح الجبال (بلاد الكوميك) وفي جنوب داغستان (بلاد اللزقيين). ويطلق على النقشبنديين في الأدبيات السوفياتية اسم «الهامسين» لأدائهم الذكر الخفي.

---

(١١) لا سيما في بلاد التشيتشي أعمال ف.ج. بيفوفاروف (الحياة والثقافة والتقاليد القومية السائدة لدى شعب تشيتشينيا ـ انغوشيا ذات الحكم الذاتي، غروزنيه، ١٩٧١، ومراحل البحث السوسيولوجي، غروزنيه، ١٩٧١). بالنسبة إلى داغستان، أ.أ. ماكاتوف، «الإسلام، المؤمنون، الحداثة. تجربة الدراسة الملموسة السوسيولوجية للإسلام»، ماخاتش كلا، ١٩٧٤.

أما القادرية الأكثر حيوية فانها الغالبة في تشيتشينيا ـ أنغوشيا وتتقدم نحو الغرب في بلاد الأوسيت والكاباردا والكاراتشاي. كذلك نحو الجنوب في شمال اذربيجان. ويسمى القادريون في الأدب الروسي والسوفياتي في غالب الأحيان «أصحاب الذكر» بسبب ذكرهم الجلي، كما يسمون أيضاً «الوثابين».

ويبدو أن الطرق اختفت من الجزء الغربي لشمال القوقاز الذي اصطبغ بطابع الصوفية في زمن شامل (منذ هجرة القبائل الشركسية في ١٨٦٥).

### الأهمية العددية

هي مفارقة أن تكون الطرق الآن أقوى مما كانت قبل الثورة، إذا قيست بالأعداد المطلقة والنسب. والأرجح أنها أكثر نفوذاً منها في البلاد المجاورة مثل تركيا والشرق الأوسط العربي.

ويقول مصدر تشيتشي في ١٩٧٩[١٢] أن ٥١ في المئة من الشبان المسلمين المؤمنين ينتظمون في طريقة صوفية. وتصير هذه النسبة أكبر لدى الأشخاص الأكبر سناً. الواقع بحسب التحقيقات السوسيولوجية الأخيرة، أن عدد المؤمنين اقتناعاً أو تقليداً يراوح ما بين ٥٠ و٦٠ في المئة (قياساً إلى العدد الإجمالي للمسلمين الذي يقدر بنحو مليون)، مما يجعل عدد المريدين ٢٥٠ ألفاً كحد أدنى: قبل الثورة كان عدد المسلمين يقدر بنحو ٦٠ ألفاً. ويرجح أن نسبة المريدين مرتفعة جداً في داغستان أيضاً.

وهكذا يصل العدد الإجمالي للمريدين في القوقاز إلى رقم نصف مليون الخارق!

ليس لدينا الكثير من المعلومات في شأن التركيب الاجتماعي للطرق، لكن يبدو استناداً إلى تحقيق حديث، أن ٣٦ في المئة من المريدين التحقوا بطريقة على

---

(١٢) «السمات الدينية ومسائل التربية الإلحادية»، غروزنيه، ١٩٧٩، ص ٥١. ف.ج. بيفوفاروف (مراحل البحث السوسيولوجي... مصدر مذكور، ص ٣١٦) يجزم عندما يقول ان «أكثر من نصف المؤمنين هم من اتباع طريقة».

أساس تقليد عائلي (لأن أهلهم كانوا سابقاً من المريدين)؛ وأن ٣٢ في المئة صاروا مريدين بقرار شخصي أو تلبية لحاجة روحية، أو اجتذبتهم المتعة الجمالية في نشاط الطرق ـ المصادر السوفياتية عموماً تشدد على النقطة الأخيرة. أما الـ ٣٢ في المئة الآخرون فقد رفضوا الإجابة[١٣]. يضاف إلى أن الطرق باتت أكثر رسوخاً في المدن وفي صفوف المثقفين (بعدما كانت قبل الثورة تشكيلات ريفية صرفة).

## بنية الطرق

هناك بعض السمات الخاصة التي تميز الطرق في القوقاز. في الدرجة الأولى، تمكن ملاحظة التمازج المطلق بين الطرق (كل الطرق) والبنية العشائرية التي لا تزال حية عند التشيتشي والأنغوش والداغستانيين.

إن الخلية الأساسية للمجتمع في شمال القوقاز هي التايب (أحد فروع العشيرة) الذي كان أعضاؤه في الماضي ملزمين بعادة الثأر، والذي كانت حياته بأدق تفاصيلها تضبط من مجلس للشيوخ («اللحى البيضاء») ومحكمة عشائرية (تايانان ككهيل). ولا يزال للتايب حتى الآن مقبرته الخاصة ومكانه الخاص بالصلاة الذي يقوم عموماً في بيت أحد الصوفيين. وفي الماضي كان أعضاء التايب يلتزمون قواعد الزواج اللحمي. وصار التايب اليوم قاعدة التنظيمات الصوفية التي تقصر منذ الثورة عملية استقطاب مريديها على عشائر محددة. بذلك تلقى على المريدين مسؤولية وولاء مزدوج: تجاه عشيرتهم وتجاه الطريقة، مما يوفر للتنظيمات الصوفية حماية أفضل في مواجهة الملاحقات البوليسية المحتملة.

وفي هذا الشأن كتب مؤلف من التشيتشي: «خلال السنين العشرين والثلاثين الماضية، طرأت على المريدية تغييرات كبيرة في تشيتشينيا، أنغوشيا. بحيث وجدت الشكل الملائم الأكثر للعالم المعاصر، وهو الجماعة المريدية الصغيرة التي تضم عدداً من العائلات المتصاهرة في القرية عينها. الزعيم الديني

(١٣) بيفاروف، «الحياة والثقافة. . .» مصدر مذكور، ص ٣١٨.

لهذه الجماعة هو الملاّ، وإذا تعذر وجوده، من هو قادر على القيام بواجبات الملايين المريدين الأكثر نشاطاً. وترتبط كل جماعة بطريقة، ومرجعيتها السلطة الروحية للمؤسس؛ لكن لم تعد هناك صلات رسمية بين المجموعات المختلفة المنبثقة من مؤسس واحد [...] اليوم، الحياة الدينية كلها، تدور في إطار الجماعة المريدية الصغيرة الشاملة، وهذه قمة المفارقة، أعضاءُ «في الحزب الشيوعي والإدارة السوفياتية. الإخلاص للعشيرة يبدو أقوى من النظام الحزبي»[١٤]. س. عمروف يصف هنا حلقة ذكر نقشبندية في بلدة تشيتشية يشارك فيها جميع أبناء العشيرة بمن فيهم الوجهاء المحليون.

الخلاصة أن بعض الطرق المسماة «ليبرالية» في الأدبيات السوفياتية، خصوصاً النقشبندية، «منفتحة على العصر في صورة واسعة» والانتساب إليها ممكن للجميع، بما في ذلك أعضاء الحزب الشيوعي: «يكفي أن يبقى المرء وفياً في أعماق قلبه، لكن يكفي أيضاً القبول بنظام انضباط الطريقة».

هناك طرق أخرى تدينها الأدبيات السوفياتية باعتبارها «طهرية» و«متعصبة» و«رجعية»، وهذا ينطبق على ويس حاجي وبطل حاجي. وهاتان الطريقتان تتحولان جمعيتين سريتين حقاً وتتغلقان حتى تجاه المسلمين الآخرين، على رغم كونهما الأكثر شعبية الآن. ويمارس مريدوهما الزواج اللحمي، ويمتنعون عن إرسال أولادهم إلى المدارس، ويرفضون الخدمة العسكرية؛ وبعض هؤلاء يتجنبون حمل أسماء أولادهم إلى سجل الأحوال الشخصية[١٥]. كما يحاولون أيضاً التمايز (أعضاء ويس حاجي على وجه الخصوص) بارتداء لباس خاص وترتيب اللحية بطريقة مختلفة.

والنقشبندية بعيدة جداً عن المركزية: ليس لديها سلطة مركزية ولا سلطة اقليمية، ولدى كل مجموعة (قرية أو حي في مدينة) استقلالها. الطقوس وحدها

---

(١٤) س. عمروف، «المريدية عن قرب»، مجلة العلم والدين، العدد العاشر، ١٩٧٩، ص ص ٣٠ - ٣٢.

(١٥) م.ف. فاغابوف، «الإسلام والعائلة»، موسكو، ١٩٨٠، ص ١٤٣.

هي نفسها بالنسبة إلى الجميع. لكن يبدو أن ثمة اتصالات سرية بين المجموعات النقشبندية المختلفة، وحتى بين النقشبنديين والقادريين، وهي اتصالات يصفها كاتب سوفياتي بأنها «نواة فيدرالية». وتجري الاتصالات عادة، في مناسبة تشييع شخصيات صوفية، سعياً إلى تحديد استراتيجيات روحية (بل سياسية) مشتركة[١٦].

وخلافاً للنقشبندية، تتميز فروع القادرية بتراتبية شديدة ومرتبة الشيخ وراثية في اوراد بطل حاجي ويامات غيراي حاجي، كذلك ويس حاجي على ما يبدو. وترتبط بالشيخ شبكة واسعة من المراتب التنفيذية: وكيل، تامادا (في كل قرية) وتورخو (حامل الأوامر).

ونشأت ظاهرة جديدة منذ الثورة ما لبثت أن غيّرت تدريجياً طابع الطرق: إدخال عدد متزايد من النساء، وحتى النساء ـ الشيوخ.

المهارسات الدينية

تظل حلقة الذكر الجزء الأساسي من الطقس الاحتفالي الصوفي. وهي خفية أو قلبية عند النقشبنديين، وجلية عند القادريين، ويرافقها قرع الطبول في ورد سيم ميرزا، والعزف على الكمان عند ويس حاجي. وحلقة الذكر اسبوعية، من حيث المبدأ، لكن قد تنعقد أيضاً في كل مناسبة: دينية بالنسبة إلى الأعياد، عائلية بالنسبة إلى المآتم والولادات، أو اجتماعية مثل الذهاب إلى الخدمة العسكرية.

وصار الذكر في الطريقتين احتفالاً طويلاً يدوم ما بين ٤ و ٥ ساعات، بل أكثر من ذلك، ويشمل التأمل والإنشاد وتلاوة روايات دينية أو سياسية، ما يعتبر توليفاً بين حلقة الذكر التقليدية والتمثيل المسرحي والاستقبال العائلي. ومع مرور الوقت وبتأثير من القادريين، أدخل النقشبنديون الإنشاد في حلقة

---

(١٦) هـ. هـ. بوكوف، «هجوم الملحدين»، غروزنيه، ١٩٦٨، ص ٤٤. «نشهد فيديرالية حقيقية للفرق».

الـذكر. ويميـل الطقسـان الاحتفاليـان اليوم إلى التقـارب. وترعى الـطرق دوراً للعبادة سرية وشبكات من المدارس السرية تلقن فيها العربية ومبادىء الدين.

ويتمحـور نشـاط الـطرق حـول الأمـاكن المقـدسـة التي تعمـد السلطات باستمرار إلى اغلاقها، لكن يعاود فتحها بعد قليل. وهذه الأماكن بمثابة مساجد سريـة ومراكـز للتجمع أو مـراكز لنشر الـدعوة، لكنهـا أيضاً بـديل من الحـج. وبحسب التقديرات التي تقدمها المصادر السوفياتية، تبـدو الأرقام مختلفـة، لكن في داغستان وحدها يمكن إحصاء أكثر من ١٠٠ مكان مقدس (مزار، بـير) مهم ومئات عدة من الأماكن المقدسة الثانوية. وأشهر هذه الأمـاكن أضرحة الشيـوخ المتصوفين الذين قضوا وهم يقاتلون الروس. ومنهـا اضرحة والـدة كونتا حاجي (الـذي تـوفي في المنفى)، واوزون حـاجي (الأكـثر شعبيـة) وعبـد الـرحمن من سوغراتل، ومحمد بلخاني (الذي قاد الثوار في ١٩٢٠ ودمر فرقة للجيش الأحمـر في مضيق اراكـان)، وكثيرون غـيرهم. . . ويمكن القـول إن التعبـير الأبـرز عن الإيمان الشعبي في القوقاز، هو الحج إلى هذه الأماكن المقدسة.

وتكشف نشاطات الطرق في القوقاز مزيجـاً نادراً من التقليـدية الصـارمة في الجوهر، والحداثة التقنية في الظاهر. ذلك ان غـالباً مـا يلجـأون إلى استخدام أشرطة التسجيل الكـاسيت لإعادة نشر الخـطب وتلاوات القـرآن التي تلتقط في غالب الأحيان من برامج اذاعات أجنبية، خصوصاً اذاعات الخليج القوية جـداً والتي لا يمكن تشويشها.

وليس من علاقات بين الطرق والإسـلام الرسمي في شـمال القوقـاز المتمثل في المديرية الروحية الإسلامية لداغستان في بويناكسك.

واذ يتجاهل زعماء الطرق الإسلام الرسمي، يكتفي هذا الإسلام بـاصدار فتاوى معتدلة نسبياً ضـد الحـج إلى الأماكن المقـدسة، وضـد وجود النسـاء في حلقات الذكر، على رغم ضغوط السلطات السوفيـاتية. ويبـدو أن ثمة اتفـاقاً، ضمنيـاً بين الإسـلامـين ـ «الإسـلام الـرسمي» و«الإسـلام المـوازي» ـ لتفـادي القطيعة بل حتى النزاع، مع أن الدعاية المناهضة للدين تحمل بعنف على الطرق محاولة تصويرها «طوائف» شاذة.

أخيراً، يؤدي المريدون نشاطاً تبشيرياً دائماً وكثيفاً. وتصنِّف كل المصادر السوفياتية المريدين بين «المتعصبين المتزمتين» الذين يسعون إلى فرض أفكارهم على الآخرين (تستند للمقارنة إلى الخبراء في التحريض والدعاية). وهكذا نشهد في القوقاز «سباقاً» بين أبواق الإلحاد الرسمي ودعاة الإسلام الأصولي. ويعتقد مؤلف سوفياتي من التشيتشي [١٧] ان في جمهورية تشيتشينيا ما يراوح بين ٩ و ١٠ آلاف من موظفي الدعاية المتفرغين كلياً للعمل، في مقابل ما يراوح بين ٢٠٠ و٢٥٠ ألف مريد صوفي... الأولون لا يرجحون الكفة.

## الدور السياسي

تشكلت الطرق كجماعات مغلقة، لاعتبارها منظمات غير شرعية. وهي تملك خزانتها الخاصة بفضل الزكاة (يحظرها القانون السوفياتي)؛ ومحاكمها الخاصة التي تجرف الأحكام الصادرة عنها تلك التي تصدرها المحاكم السوفياتية [١٨]. (على ذمة المصادر السوفياتية)؛ ومجموعاتها الدفاعية الخاصة؛ ويذهب السوفيات إلى أن أتباع طريقة بطل حاجي ينفذون حكم الإعدام في المرتدين (؟).

كذلك يفيد السوفيات أن بعض الطرق، لا سيما طريقتا ويس حاجي وبطل حاجي، يمارس الجريمة كونه يلجأ إلى الإرهاب المنظم ضد أعضاء الحزب الشيوعي.

قد تكون هناك مبالغة في هذا الشأن، لكن ثمة جانب يعبّر بالتأكيد عن الحقيقة. فالطرق كلها، بما فيها النقشبندية التي يمكن اعتبارها أكثر اعتدالاً، تصنف بين «العناصر المعادية للسوفيات، المعادية للروس، المعادية للشيوعيين، والمناهضة للمجتمع والمنحطة...» اين الحقيقة في كل هذا؟ هناك تقليد

---

(١٧) المصدر نفسه.

(١٨) أنظر م.أ. ماماكاييف (العرق التشيتشي ومرحلة تفككه، غروزنيه، ١٩٧٣) الذي يكتب: «في غالب الأحيان تلغي قرارات المحاكم السرية، الأحكام الصادرة عن المحاكم السوفياتية وتستبدلها».

قوقازي قديم يقول بأن السعي إلى الله يبدأ بالجهاد المقدس ضد الكفّار، وكذلك ضد المسلمين السيئين الذين يخدمونهم. والصحيح - وهنا يمكننا تأكيد صدق المصادر السوفياتية - ان الطرق في القوقاز نجحت في خلق مناخ من عدم التسامح والعداء حول «الملحدين» المحليين القلائل (أقل من ٢٠ في المئة من السكان المسلمين) يجبر هؤلاء الملحدين على «إخفاء مشاعرهم» بل حتى الهجرة. (بعد ٧٠ عاماً على قيام الثورة!).

***

## خاتمة: الدور التاريخي للطرق

في المقام الأول، ان الطرق صانت الإسلام المهدد بخطرين: الجهل واللامبالاة في الحقل الديني، بل الإلحاد والعودة إلى الشامانية؛ وقد حفظت الحكم الشرعي الصارم وتؤمّن استمراره. وأفضل مثال، تشيتشينيا التي هي معقل الإسلام الأنقى باعتراف مصادر سوفياتية. والمفارقة أن هذه البلاد لم تشهد من ١٩٤٣ إلى ١٩٧٨ افتتاح مسجد رسمي واحد. ويكون الإسلام تمكن من البقاء بفضل الطرق وحدها[١٩].

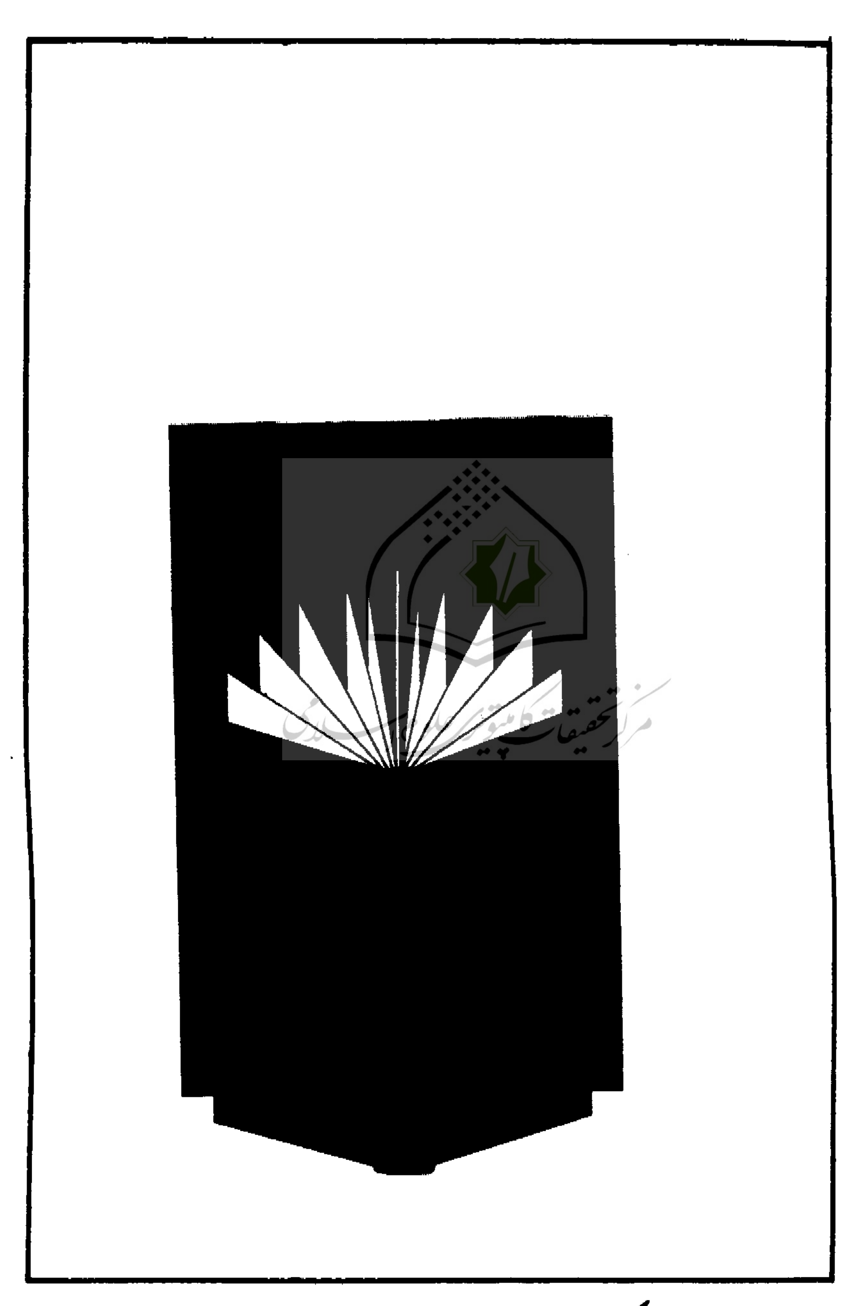
ثانياً، ساهمت الطرق في صون النزعة الوطنية القوقازية، عندما صارت المركز الوحيد للحياة الوطنية للمنفيين طوال سنوات الإبعاد.

ويعتبر المسلمون أن الطرق وحدها حافظت على التقليد الوطني (تقليد شامل) وعلى الثقافة الوطنية[٢٠] أيضاً.

---

(١٩) أنظر م. م. مصطفينوف (أهل الذكر وجوهرهم الإجتماعي، غروزنيه، ١٩٧١) الذي يقدم أمثلة جميلة عن قصائد صوفية حديثة (مترجمة إلى الروسية عن التشيتشية) لا مجال للمقارنة بينها وبين الأدب الرسمي («حب الجرار» أو «قصائد إلى ليونيد»).

(٢٠) أنظر ضياء يوسف زاده في «باكينسكي رابوتشي»، ١٩ كانون الأول ١٩٨٠.



# مراجعات کتب



# القدس في التاريخ (*)

مراجعة رضوان السيد

كتاب القدس في التاريخ مجموعةٌ من المقالات لكبار الأساتذة من عربٍ وأجانب، قضى د. كامل العسلي ناشر الكتاب سنواتٍ في جمعها وتحريرها وطبعها حتى صدرت قبل عدة أشهر. والكتاب ذو نهجٍ تاريخيٍ يدرس مدينة القدس من خلال الحِقَب التاريخية التي انقضت عليها.

أمّا فرانكن H.J.Franken كاتب المقال الأول في الكتاب عن فلسطين والقدس بالذات في الحقبة البرونزية بين ٣٠٠٠ و١٠٠٠ق.م؛ فهو أستاذٌ متقاعدٌ لدراسات العهد القديم وآثاره بجامعة لايدن بهولندا. وأمّا ماندنهول G.E.Mendenhall كاتب المقالة الثانية عن القدس من ١٠٠٠ق.م. وحتى الميلاد فهو أستاذٌ متقاعدٌ للتاريخ القديم بجامعة ميتشيغن. وقد أوضح الكاتبان أنّ المعلومات عن القدس في هاتين الحقبتين تأتي من المصادر الكتابية (العهد القديم، والكتابات المصرية، وكتابات الشعوب الأخرى الغازية أو المتوطنة)، ومن البحوث والحفريات الأثرية. وحسب الباحثين فقد توالت على القدس حتى الحقبة البرونزية المتأخرة الشعوب التالية: العموريون، والهكسوس، واليبوسيون، والعبريون. ويبدو أنّ اليبوسيين الذين أعطوا المدينة طابعها الباقي

(*) K.J.Asali (ed.) Jerusalem in History, England 1989.

شعبٌ من الشعوب الكنعانية. يبدو ذلك من أسماء آلهتهم: سالم وصَدَق وإيل وجِبه. ويبدو أنّ داود عندما أعاد تنظيم المملكة سياسياً تبنى واستوعب تقاليد اليبوسيين الدينية وبخاصةٍ تلك المتصلة بمقام الملك في الدين. أما بالنسبة للحقبة البرونزية المتأخرة فإنّ ماندنهول يذكر أن داود اختار موقع القدس عاصمةً لمملكته هرباً من خلافات تحالفي يهودا وبنيامين إذ كان الموقع محايداً. لكنه وهو يفعل ذلك استوعب تقاليد اليبوسيين الدينية والسياسية الذين كانوا هم سكان المدينة عندما فتحها وقرر اتخاذها عاصمة. ثم يقصُّ الكاتب بإيجاز تاريخ مملكة داود وسليمان وأعقابهما حتى الاستيلاء المصري ثم البابلي، والسبي البابلي عام ٥٩٦ق.م. ثم عام ٥٨٦ق.م. وعاد المنفيون بمرسوم من الملك الفارسي قورش عام ٥٣٩ق.م. وبعد ما يزيد على قرنٍ من الفوضى ومحاولات الإصلاح سيطر الإسكندر ثم من بعده البطالمة والسلوقيون حتى جاء الرومان. وفي المقالة الثالثة بالكتاب يتحدث جون ويلكنسون J.Wilkinson عن القدس في العهدين الروماني والبيزنطي حتى سقوط القدس بيد العرب المسلمين عام ٦٣٧م. أهم تطورات الحقبة الرومانية إنهاء المهالك اليهودية، وتدمير الهيكل عام ٧٠م. وأهم تطورات الحقبة البيزنطية التحول التدريجي للناس بفلسطين إلى النصرانية.

عن المرحلة الإسلامية المبكرة التي امتدت أربعة قرون بين القرنين السابع والحادي عشر الميلاديين يتحدث الأستاذ المعروف الدكتور عبد العزيز الدوري. فقد احتلت القدس منذ البداية مقاماً سامياً في الإسلام باعتبارها أولى القبلتين، وثالث الحرمين الشريفين. وقد ذكرها القرآن باعتبارها مسرى النبي ﷺ، والأرض المباركة والمقدَّسة. وقد انشغل الدكتور الدوري بتاريخ فتح المقدس، والروايات حول العهد مع سكانها. ثم كان حديثٌ عن بناء مسجد قبة الصخرة، والكتابات القرآنية التي عليه من جانب عبد الملك بن مروان. وتبع ذلك حديثٌ عن عناية العباسيين ببيت المقدس، وما يتصل بذلك من علاقاتٍ مزعومةٍ من جانب شارلمان بهارون الرشيد من أجل النصارى بشكلٍ عامٍ وبيت المقدس بشكلٍ خاص. ولم ينس د. الدوري أن يعرض للنوع الأدبي

المعروف بفضائل بيت المقدس والذي يرى أن مروياته انتشرت أيام بني أمية. وفي ستينات القرن الرابع الهجري سقطت بيت المقدس في قبضة الفاطميين الذين كانت لهم نشاطاتٌ عمرانيةٌ فيها ثم خضعت للسلاجقة.

وكانت معالجة تاريخ القدس في ظل الصليبيين من نصيب الأستاذ الدكتور مصطفى الحياري، أستاذ التاريخ الحديث بالجامعة الأردنية، وصاحب الدراسات المعروفة في تاريخ فلسطين الإسلامي. يفتتح الحياري معالجته للحقبة بالحديث عن زيارة ابن العربي الاندلسي لبيت المقدس عام ٤٨٦هـ/١٠٩٣م وملاحظاته عن الحالة العلمية والاجتماعية فيها.

وقد عاد الفاطميون لأخذ القدس من يد التركمان عام ١٠٩٨م. لكنهم فوجئوا بظهور الفرنجة أمام أسوار القدس السيئة التحصين في يونيو ١٠٩٩م. ودافع الجند القليلون داخل الأسوار عن المدينة بكل وسيلةٍ لكن الفرنجة استطاعوا اقتحامها بعد شهرٍ من الحصار، وقتلوا كلَّ من وجدوه فيها حياً تقريباً. وحلّ محلّ سكانها الأصليين المسيحيون اللاتين، وبعض المسيحيين الشرقيين. بل إنّ الباحث يذكر أن ذلك حدث في سائر المدن الفلسطينية التي وقعت في يد الفرنجة. وقد نجم عن ذلك تغير راديكالي في الأوضاع الاجتماعية والسياسية إذ حلت طبقاتٌ وفئاتٌ جديدةٌ في مملكة القدس محلّ المعهود في المدينة الإسلامية التقليدية. وقد تحدث الباحث طويلاً عن التنظيم الإداري، والحياة الاجتماعية في القدس الصليبية ليصل بعد ذلك إلى بدايات رد الفعل الإسلامي. كان الخوف الرئيسي لدى Bertrand of Blanquefort رئيس فرسان الهيكل، وكذا لدى وليم الصوري أن يقوم «أميرٌ» مسلم بتوحيد القاهرة ودمشق فتنتهي الصليبية بالشرق. وكان هذا بالضبط ما أنجزه صلاح الدين يوسف بن أيوب الذي تقدم بعد التوحيد للتحرير فهزم الصليبيين بحطين في ٤ يوليو ١١٨٧م، ثم تقدّم فحرّر القدس بعد ثلاثة أشهر. لكنه هذه المرة دخل بصلحٍ إلى المدينة، ولم يرتكب المذابح التي ارتكبها الصليبيون قبل ثمانٍ وثمانين عاماً. وقد قام صلاح الدين بأعمالٍ جبارةٍ لإعادة الإسلام في المساجد والمدارس بعد رحيل الصليبيين. لكن المآسي لم تنته فقد اشتد الخوف من أن يعود الصليبيون

إلى القدس بعد احتلالهم دمياط فقام الملك المعظم عيسى بهدم أسوار القدس، وترحيل سكانها عام ١٢١٨م وبقيت لعدة عشراتٍ من السنين شبه مهجورة وبخاصةٍ أنّ الملك الكامل الأيوبي قام عام ١٢٢٩م/٦٢٦هـ بتسليم المدينة بدون قتالٍ للإمبراطور الألماني فريدريك الثاني باستثناء منطقة الحرم لعجزه عن الدفاع عنها. وعاد ملك الكرك الأيوبي الناصر داود لاحتلال المدينة عام ١٢٣٩م، ثم عاد إليها الصليبيون عام ١٢٤٣م ليأخذها منهم الخوارزميون نهائياً عام ١٢٤٤م.

وكتب دونالد ليتل D.Little الفصل الخاص بالقدس الأيوبية والمملوكية. فذكر في البداية فتح صلاح الدين لها، وخطبة ابن التركي في استردادها من على منبر الأقصى. ثم تحدث عن مصائرها بين الأيوبيين والصليبيين ثم بين أمراء الأيوبيين وملوكهم حتى قيام الدولة المملوكية التي أزالت الخطر الصليبي نهائياً بتحرير باقي المدن الساحلية من الصليبيين. وقد اهتمّ المماليك بالقدس من الناحية العمرانية والدينية، لكن أهميتها الإدارية والسياسية تراجعت بشكلٍ ملحوظ.

أما كامل العسلي ناشر الكتاب فقد كتب الفصل الخاصّ بالقدس العثمانية. ويبدأ تاريخ القدس العثمانية بزيارة سليم الأول لها في ٢٩ ديسمبر ١٥١٦م حيث سلمه أشراف المدينة مفاتيح الحرمين القدسي والخليلي. لكن أزهى عصور القدس العثمانية كان عهد السلطان سليمان القانوني (١٥٢٠ - ١٥٦٦م) الذي أنشأ فيها مؤسساتٍ وأوقافاً كثيرةً، وشجّع كل أنواع العمران الديني والخيري، وأعاد بناء أسوارها التي هدّمها المعظّم عيسى. ومنذ مطالع القرن السابع عشر استقرت إدارة القدس باعتبارها سنجقاً تابعاً لولاية دمشق. وحاكمها سُمّي سنجق بيه أو أمير لواء. ومن شخصيات المدينة المهمة القاضي والمحتسب والمفتي ونقيب الأشراف وشيخ الحرم. وفي القرن السادس عشر كان عدد سكان المدينة أربعة عشر ألفاً تقريباً منهم ألفان من المسيحيين واليهود.

واهتم الأستاذ المعروف ألكسندر شولخ (توفي عام ١٩٨٨م) A.Schoelech بالقدس في القرن التاسع عشر بادئاً بالاقتحام المصري للشام عام ١٨٣١م

بقيادة إبراهيم باشا. والملحوظ في بحث شولخ بدايات الصراع العربي الصهيوني المتمثّل في إحصائيات اليهود المزعومة عن سكان القدس مطالع القرن العشرين، والتي ردّ عليها شولخ من واقع دفاتر الإحصاء العثماني. ثم يتطرق شولخ إلى المؤسسات التربوية والعمرانية التي نشأت بالقدس في المرحلة العثمانية المتأخرة. وبالإضافة لذلك ظهور شخصية فلسطين كبلدٍ موحّدٍ بتوحيد سناجق البلاد الثلاثة (القدس ونابلس وعكا) في ظل والٍ أو حاكمٍ واحد. وإعطاء سنجق القدس وضعاً خاصاً. وتحدث شولخ بعد ذلك عن التطور المديني (البلدي) والسياسي بالقدس وفلسطين، ثم تحدث عن أُسَرِها الرئيسية وبخاصةٍ أسرة الخالدي التي ظهر فيها النهضوي والمصلح المعروف يوسف الخالدي.

وكانت الدراسة الختامية في الكتاب لمايكل هدسون M.Hudson المختصّ المعروف بجامعة جورجتاون بالتطورات الحديثة في الشرق الأوسط. وموضوع الدراسة متغيرات القدس في القرن العشرين (١٩١٧ ـ ١٩٨٧) منذ الاحتلال البريطاني، وحتى الاحتلال الصهيوني (١٩٦٧) وإلى ضمِّ القدس، والتطورات السياسية والسكانية، والموقف الدولي من ضمّ القدس.

إنها رحلةٌ شاقةٌ وصعبةٌ خلال تاريخ القدس وفلسطين الطويل. رحلة تمثّل المساعي المستمرة لأمتنا من أجل الاحتفاظ بالقدس وفلسطين دفاعاً عن أرضها ووحدتها ومستقبلها.



# دراسات في مُدن العالم الإسلامي (*)

مراجعة الشيخ طه الولي

لقد تعوَّدنا أن يطالعنا المؤلفون بكتب يتناولون فيها تاريخ مدن إسلامية أو عربية بعينها وتقديم هذه المدن من خلال المراحل التاريخية التي تعاقبت عليها والأطوار التي مرت بها ما بين الازدهار والتوسع أو الانحدار والتقوقع مع بيان الظروف السياسية والاجتماعية التي عاشتها وتأثرت بها. وجدير بالذكر أن المؤلفين الذي ألفوا في هذا الموضوع متوزعون بين مختلف الجنسيات والعديد من العلماء الذين عكست كتاباتهم نظرتهم الشخصية فيما اخذوا به أنفسهم من هذه الكتابات.

أمّا الكتاب الذي نراجعه الآن وهو بعنوان «دراسات في مدن العالم الاسلامي» لمؤلفه الدكتور السيد خالد المطري فإنه جاءنا بنهج جديد في الحديث عن المدينة الإسلامية حين جعل مادة هذا الكتاب تدور حول العوامل المختلفة التي عاشتها المدن الإسلامية قديمها وحديثها وكيف أن هذه العوامل تركت بصماتها على هذه المدن لجهة سكانها أو المقيمين فيها مع بيان الاسباب التي أدّت الى نموها وعمرانها أو تخلفها وانحسار حجمها.

---

(*) دراسات في مدن العالم الاسلامي. إعداد الدكتور السيّد خالد المطري. دار النهضة العربية بيروت ١٩٨٩. ٧١٢ص.

وفي هذا الصدد فإننا نقرأ للمؤلف قوله في مقدمة كتابه وهو يعرضه لنا:

يشتمل الكتاب على خمسة فصول وخاتمة، الأول: يدرس تطور ظاهرة سكن المدن في العالم الاسلامي، والعوامل التي أدت إلى ازديادها، وجوانب التباين بين مناطق العالم الإسلامي في هذه الظاهرة. والثاني يهتم بدراسة العواصم الإسلامية الحالية من حيث نشأتها وتاريخ السكن فيها، وأحجامها ومواقعها، وهجرتها، أما الثالث، فيتناول ظاهرة المدن المليونية والمستقبلية حتى عام ٢٠٠٠ م. وتطور سكانها، وأحجامها المطلقة، والنسبية وتوزيعها، وتباعدها، ومواقعها. بينما يعالج الفصل الرابع المدن الكبرى في العالم الإسلامي التي تزيد أحجامها عن المائة ألف نسمة من حيث توزيعها على مناطق ودول العالم الإسلامي، وأحجامها المطلقة والنسبية وارتباطها بدرجة الحضرية أو بأحجام السكان في كل دولة. في حين يتناول الفصل الخامس دراسة العلاقة بين المدن المسلمة والقوانين الخاصة بالمدن عامة، مثل قانون المدينة الأولى، وقاعدة المرتبة ـ الحجم، مع محاولة البحث عن مدى انطباق هذه القوانين عن مدن العالم الإسلامي. وينتهي الكتاب بخاتمة تدور حول المشكلات الرئيسية التي تعاني منها المدن الكبرى في العالم الإسلامي، مع نماذج تفصيلية لمشكلات إحدى المدن الرئيسية في الشطر المسلم لكل من قارتي آسية وأفريقية كتعبير عن مشاكل المدن الأخرى فيها.

وقد اعتمد المؤلف خلال دراسته لموضوعه بصفة أساسية على عدة مناهج:

استخدم المنهج التاريخي في محاولة تتبع الجذور الأولى للمدن الإسلامية ودقق في عوامل تطورها في حالتي نموها وتخلفها كما استخدم الأسلوب الكمّي في تحليل التقلبات العددية لسكان هذه المدن وأحجامها المطلقة والنسبية ملاحظاً علاقات الارتباط بين الأحجام التي تتكون منها والعوامل الأخرى المؤثرة فيها.

وكذلك استخدم المؤلف المنهج المقارن لإبراز جوانب المشابهة والتباين القائمة بين المدن الإسلامية عامة من جهة وبين المدن الأخرى في كل منطقة أو دولة من جهة ثانية. وبالتالي بين هذه المدن جميعها وبين مناطق العالم الكبرى من جهة ثالثة. وهو يحاول دائماً تطبيق قوانين التباعد والقواعد الموضوعة من

أجل تفسير التوزيع الحالي بشكل عام للمدن ومن أجل استنباط القوانين التي تحكم انتشارها.

وعندما تحدث المؤلف عن خصائص المدينة الإسلامية التي تعطيها طابعاً خاصاً بها أحب أن ينتهز هذه المناسبة لمناقشة آراء بعض المستشرقين، مثل «سوفاجيه» (Sauvaget. J) أن ما يطلق عليه اسم«المدينة الإسلامية ليس سوى المدينة اليونانية أو الرومانية التي سبقتها، وإن إحداث بعض التغييرات في تكوين المدينة الإسلامية لكي تتلاءم مع نظام الإسلام ليس من شأنه أن يؤدي إلى اكتساب هذه المدينة صفة جديدة - أي إسلامية - بل هي في الواقع تبقى محتفظة بصفتها القديمة وبذلك يمكن القول - حسب رأي سوفاجيه وأضرابه - بأن إطلاق اسم «المدينة الإسلامية» هو تعبير فضفاض.

وقد ناقش المؤلف هذا الرأي ورد عليه بقوله: «إن هذا الرأي يتناسى المدن الجديدة التي أنشأها المسلمون الفاتحون في البلاد الجديدة، كما يتناسى الملامح الجديدة التي أضافها السكان المسلمون إلى المدن القديمة والتي أكسبتها خصائص مميّزة بعد الفتح الإسلامي لها.

وهنا يقدم لنا المؤلف المواصفات أو الخصائص، كما يسميها - التي تعطي المدينة الإسلامية طابعها الإسلامي مستأنساً بما جاء حول هذا الموضوع في كتاب «سلوك المالك في تدبير الممالك» الذي ألفه للخليفة المعتصم بالله العباسي شهاب الدين أحمد بن محمد بن أبي الربيع المتوفى سنة ٢٧٢ هـ (٨٨٥ م)، وفي هذا الكتاب أن على من ينشىء مدينة جديدة أن يراعي ثمانية شروط وهي:

١ - توفر الماء العذب اللازم لشرب السكان وسهولة تناوله.
٢ - أن يكون في وسطها جامع للصلاة.
٣ - أن تخطط شوارعها وطرقاتها بصورة تجعلها مناسبة وغير ضيقة.
٤ - أن يتم الفصل بين القبائل التي تسكنها بحيث لا تجتمع فيها أضداد مختلفة متباينة من القبائل المختلفة.
٥ - أن يتم السكن في أكثر أطرافها سعة، مع إحاطتها من سائر جهاتها.

٦ ـ أن تحاط المدينة بسور يحميها من الأعداء.
٧ ـ أن تكون أسواقها متناسبة مع احتياجات سكانها وقريبة منهم.
٨ ـ أن تزود بأهل العلم والصنائع بقدر حاجة ساكنيها بحيث تتوفر لها القدرة على الاكتفاء الذاتي والاستغناء عن الخروج إلى غيرها.

وهكذا، فإن المؤلف يرى أن المدينة الإسلامية ليست عبارة عن مجموعة من المباني والمنشآت والطرق، أو مجرد مكان لتجمّع البشر، لكنها تعبر عن التفاعل الحقيقي بين الإنسان وبين المكان الذي يقيم فيه يعكس أطراً فكرية معينة تعدّ من خصائص الزمن الذي قامت فيه هذه الأطر.

وفي استعراض للأبعاد الزمنية التي تكونت فيها المدن الإسلامية المعروفة اليوم قدم لنا المؤلف لوائح تضمنت أسماء المدن التي قامت في العصور القديمة وهو يسميها العواصم وحصرها في ثماني عواصم تشكل سُبع إجمالي عدد العواصم الإسلامية وعواصم الجمهوريات الإسلامية بالاتحاد السوفياتي، وقال إن نطاق تواجدها هو في إقليم واحد، هو الموطن الأول لنشأة الإنسان.

وقدم ثبتاً ثانياً بالعواصم التي نشأت في العصور الوسطى وحصر عددها باثنتي عشرة مدينة تشكل نحو خُمس إجمالي عدد العواصم الإسلامية والجمهوريات الإسلامية بالاتحاد السوفياتي.

وبعد ذلك تناول العواصم التي نشأت في العصور الحديثة قائلاً إن هذه المرحلة شهدت نشوء ٣١ عاصمة تشكل أكثر من نصف إجمالي عواصم الدول الإسلامية والجمهوريات الإسلامية بالاتحاد السوفياتي ولاحظ المؤلف بأن القرن الثامن عشر (الميلادي) هو أقل الفترات الحديثة من حيث نشأة المدن فيه بحيث يمكن اعتباره امتداداً للفترة السابقة (العصور الوسطى) في العالم الإسلامي حيث لم يتعد عدد العواصم التي نشأت فيه الخمس مدن فقط. في حين أن القرن الذي تلاه وهو التاسع عشر، فإنه أكثر فترات العصر الحديث من حيث انشاء المدن (العواصم) الاسلامية. وهذه العواصم تشكل حوالى ثلثي إجمالي عدد العواصم الإسلامية التي نشأت في هذا العصر ونحو ثلث إجمالي عدد العواصم الإسلامية كلها.

أما القرن العشرين (الحالي) فيقول المؤلف إنه ظهرت فيه سبع عواصم جديدة أو ما يزيد قليلاً عن خُمس عدد العواصم الإسلامية التي ظهرت في بدايته، وأن هذا القرن شهد في بدايته نشوء مدينة أنجامينا (عاصمة جمهورية تشاد في أفريقية) وفي نهايته شهد نشوء إسلام أباد (عاصمة جمهورية باكستان) التي تعتبر أحدث العواصم الإسلامية في العام الإسلامي، وتعود نشأتها إلى أوائل الستينات من هذا القرن.

والمؤلف أبدى اهتماماً خاصاً بموضوع التعداد البشري لسكان المدن الإسلامية، فهو قد أفرد لهذا الموضوع الصفحات ذوات العدد من كتابه. من ذلك الفصل الذي تحدث فيه عن نمو السكان في المدن الإسلامية (المليونية) (أي المدن التي بلغ عدد سكانها مليون نسمة فما فوق) وقد فصل الكلام حول هذه المدن في أربعة فصول:

**أولاً**: مدن تضاعف حجمها أكثر من خمسين مرة منذ بداية القرن العشرين. وهي المدن التي تتميّز بمعدل نمو يضاعف سكانها مرة كل ١,٦ سنة في المتوسط. وتشمل خمس عشرة مدينة تراوح نموّها السكاني بين ٥٠ إلى أكثر من ١٠٠ مرة، وتشكل أكثر من ربع إجمالي عدد المدن المليونية في العالم الإسلامي حتى سنة ١٩٨٦ م.

وضرب المؤلف على ذلك مثلاً مدينة أبيدجان عاصمة ساحل العاج (بأفريقية) التي اعتبرها أسرع المدن المليونية نموّاً في العالم الإسلامي رغم حداثة نشأتها في أوائل القرن الحالي، فقد زاد عدد سكانها بمعدل هائل منذ نشأتها سنة ١٩٠٤ م حتى وصلت في عام ١٩٨١ م/٢ ١,٦٨٦,٠٠٠ نسمة وقال إن معدل نموّ أبيدجان سجل حداً مرتفعاً يصل إلى ٩٤ ٪ سنوياً خلال الفترة الواقعة بين عامي ١٩٥٠ و١٩٨١ م الأمر الذي يعني مضاعفة عدد سكانها مرة في كل سنة تقريباً.

**ثانياً**: مدن تضاعف حجمها من ٣٠ إلى ٥٠ مرة خلال هذا القرن. وهذه المدن مع المجموعة السابقة تشكل حوالى سُبع إجمالي عددها في العالم

الإسلامي. وهي تكون مع المجموعة السابقة ٢٥ مدينة أو ما يقرب من نصف إجمالي عدد المدن المليونية في العالم الإسلامي حتى عام ١٩٨٦ م.

ثالثاً: مدن تضاعف سكانها من ١٠ إلى ٣٠ مرة خلال القرن الحالي. وتضم هذه المجموعة ٢٠ مدينة مليونية أو ما يعادل أكثر من ثلث إجمالي عدد سكان المدن المليونية في العالم الإسلامي.

رابعاً: مدن تضاعف عدد سكانها أقل من ١٠ مرات في القرن الحالي، وتضم هذه المجموعة تسع مدن تشكل سُدس إجمالي عدد المدن المليونية في العالم الإسلامي.

ثم إن المؤلف حدد في كتابه كيفية توزيع المدن المليونية في العالم الإسلامي سواءً على مستوى القارات أو على مستوى المناطق الجغرافية أو على مستوى خطوط العرض أو على مستوى الارتفاع.

أما على مستوى القارات فيقول المؤلف إن الأغلبية العظمى من المدن المليونية الحالية تتركز في الشطر الآسيوي من العالم الإسلامي ففيه توجد ٣٩ مدينة مليونية من جملة ٥٤ مدينة مسلمة أي ما يقارب ثلاثة أرباع إجمالي عددها في حين يقلّ نصيب الشطر الأفريقي المسلم إلى ١٥ مدينة فقط تشكل أكثر قليلاً من ربع إجمالي عددها، على حين يخلو الشطر الأوروبي المسلم من المدن المليونية.

وبالنسبة لتوزيع المدن الاسلامية على مستوى المناطق الجغرافية فهو يقول: تعتبر منطقة جنوب وسط آسية أغنى مناطق العالم الإسلامي بالمدن المليونية، ففيها في الوقت الحاضر ١٤ مدينة مليونية تشكل أكثر من ربع إجمالي عددها في العالم الإسلامي، تليها منطقة جنوب غربي آسية التي تضم ١١ مدينة مليونية أي حوالى خُمس عددها في العالم الإسلامي، ثم منطقة جنوب شرقي آسية التي تضم ٩ مدن مليونية فقط، أي ما يعادل حوالى سدس إجمالي عددها.

وفي كلامه عن توزيع المدن الإسلامية على مستوى خطوط العرض يقول

المؤلف: يتميز توزيع المدن المليونية في العالم الإسلامي بين خطوط العرض المختلفة، على النحو التالي:

- تنتشر المدن المليونية الإسلامية في كل دوائر العرض من سطح الأرض دون استثناء سوى المنطقتين الباردة والقطبية وذلك لعدم امتداد أراضيه شمالاً في نصف الكرة الشمالي إلى أبعد من المنطقة الباردة، ولعدم وجود اليابسة في نصف الكرة الجنوبي أبعد من المناطق التي تمتد عليها هذه المدن.
- يحتوي نصف الكرة الشمالي على الأغلبية العظمى من المدن المليونية في العالم الإسلامي سواء منها الحالية أو المستقبلية. ففي هذا النصف توجد ٤٧ مدينة مليونية حالية تمثل ما يقرب من ٩ أعشار إجمالي عددها حالياً. بينما يضم النصف الجنوبي من الكرة الأرضية ٧ مدن مليونية فقط تمثل حوالى ١٢,٩٦ ٪ من جملة عددها الحالي.

وبالنسبة إلى توزيع المدن الإسلامية حسب ارتفاعها عن مستوى سطح البحر. يقول المؤلف: إن عدد المدن المليونية الإسلامية يبلغ في المناطق التي يقل ارتفاعها عن ٥٠٠ م فوق مستوى سطح البحر ٣٩ مدينة أي ما يقرب من ثلاثة أرباع عدد المدن المليونية في العالم الاسلامي. وذلك حتى عام ١٩٦٦ م.

في الكتاب صفحات خصصها المؤلف للكلام عن المدن الإسلامية الكبرى في العالم الإسلامي، وهو يقصد بهذه المدن تلك التي يسكنها ١٠٠,٠٠٠ نسمة وما فوق دون أن يصل سكانها إلى المليون. هذه المدن موزعة، كما يقول، في أرجاء العالم الإسلامي ضمن القارات الخمس على النحو التالي:

٢٠٤ مدن ذوات المائة ألف فأكثر منها ٩٨ مدينة في أفريقية و١٠٥ مدن في آسية، ومدينة واحدة في أوروبة. وكثافة هذه المدن متواجدة في منطقة جنوب غرب آسية حيث تعتبر أولى مناطق العالم الإسلامي من حيث عدد المدن الكبرى التي تضمها، ذلك أن في هذه المنطقة توجد حوالى ٦١ مدينة كبرى، أي ما يعادل حوالى ربع إجمالي عددها في جميع أنحاء العالم الإسلامي بكامل جهاته.

وتلي هذه المنطقة أفريقية الشمالية التي يوجد فيها حوالى ٤٨ مدينة، أي ما يقل قليلاً عن ربع إجمالي عددها في سائر أنحاء العالم الإسلامي.

وبعدها تأتي في الدرجة الثالثة منطقة غرب أفريقية التي توجد فيها حوالى ٣٦ مدينة كبرى أي أكثر من سدس إجمالي عددها في العالم الإسلامي وتأتي منطقة جنوب وسط آسية في المرتبة الرابعة من حيث تواجد المدن المذكورة إذ فيها نحو ٣٥ مدينة من هذا النوع تمثل حوالى السدس أيضاً من جملة عددها في سائر أنحاء العالم الإسلامي.

ثم ينتهي المؤلف إلى القول بأن هذه المناطق الأربع المذكورة تضم حوالى ١٨٠ مدينة كبرى (١٠٠ ألف فما فوق دون المليون) وهو ما يقارب تسعة أعشار إجمالي عددها في العالم الإسلامي ككل، بينما يتوزع العشر الباقي على المناطق الأخرى بواقع ٩ مدن في كل من أفريقية الشرقية وجنوب شرق آسية تمثل حوالى ٤,٤١ ٪ من جملة عددها لكل منها. و٥ مدن في أفريقية الوسطى تمثل نحو ٢,٤٥ ٪ من جملة عددها في العالم الإسلامي، ومدينة واحدة فقط في منطقة جنوب أوروبة تمثل حوالى ٠,٤٩ ٪ من جملة عددها.



في نهاية الكتاب وتحت عنوان «خاتمة» بين المؤلف الظروف السلبية التي تعيشها المدن في العالم الإسلامي وأطلق على هذه الظروف إسم «مشكلات» فذكر أن هناك أسباباً مدنية تكاد لا تخلو منها هذه المدن كبيرها وصغيرها، كلها أو بعضها وقد حدد، أو بالأصح ركز المؤلف كلامه على أبرز هذه المشكلات وعينها بالتسمية وهي:

المشكلات الخاصة بالموضع الذي تقوم فيه المدينة من ذلك ما يتصل بتركيبها، أو بانخفاض في سطح الأرض الذي تنشأ عنه ظهور المناطق المستنقعية، أو صعوبة الانتقال بين أجزاء المدينة الواحدة، أو في الامتداد العمراني المبعثر في مناطق منفصلة متباعدة، أو في نقص المياه، أو في إحاطة الجبال التي تحدّ من امتدادها، كما يتصل بهذه المشكلات ما يصيب موضع المدينة من اهتزازات أرضية خطيرة، أو صعوبة تصريف مياه المجاري فيها.

وضرب المؤلف الأمثال على هذه المشكلات التي تبدو كلها أو بعضها في مدن كبيرة مثل اسطنبول في تركية واللاجوس في أفريقية وباكو في أذربيجان بالاتحاد السوفياتي والقاهرة في مصر وكذلك طشقند عاصمة جمهورية أوزبكستان بالاتحاد السوفياتي ومدينة الجزائر العاصمة في الجزائر، وطهران عاصمة الجمهورية الإسلامية في إيران التي اعتبرها المؤلف «مثالاً جيداً» للمدن الإسلامية العديدة التي تعاني من مشكلات تصريف مياه المجاري (المجارير) والتي تسبب في تدهور الصحة العامة وتعريض حياة المواطنين للخطر.

ثم المشكلات التي تعاني منها المدن الإسلامية وهي المشكلات المتمثلة بضواحي الأكواخ (أو ما يسمى مدن القصدير والصفيح). ولهذه الضواحي وظيفة واحدة في أي مدينة توجد فيها: هي إيواء معظم القادمين الجدد الذين لا يملكون إلا موارد ضئيلة، وليس لهم مكان آخر يذهبون إليه، ويقدّر عدد من تضمهم هذه الضواحي بأكثر من ثلث إجمالي سكان المدن التي توجد فيها.

وفي هذه الضواحي تزداد المشكلات الصحية بسبب التزاحم الشديد الذي يصل إلى نحو عشرين شخصاً في الغرفة الواحدة، كما تنقص إمكانيات تصريف مياه المجاري (المجارير) والفضلات وتنتشر مستنقعات وسبخات آسنة، وتتدهور الأوضاع الاجتماعية والأخلاقية بسبب شدة البؤس وهجرة العاطلين من الريف هرباً من بؤس مؤكد إلى غنىً غير مؤكد.

وضرب المؤلف على ذلك مثلاً: القاهرة وبغداد والدار البيضاء وجاكرتا ثم مشكلة نقص المرافق والخدمات العامة التي اعتبرها المؤلف من أخطر المشكلات التي تواجه المدن عامة والكبرى منها خاصة في الدول الفقيرة من العالم الإسلامي.

قال المؤلف: وتعتبر مشكلة الإسكان من أبرز مشاكل الخدمات العامة التي تعاني منها مدن العالم الإسلامي، بالرغم من الجهود الكبيرة التي تبذلها بعض الدول الإسلامية لمعالجة هذه المشكلات الإسكانية عن طريق توفير المساكن واستبدال ضواحي الأكواخ بمساكن لائقة وملائمة من الناحيتين الهندسية

والصحية. . . وهذه المعالجة لم تؤت حتى الآن بالنتائج المطلوبة منها.

ثم أتى المؤلف على ذكر مشكلة البطالة التي تتفشى في مدن العالم الإسلامي. . وتظهر هذه المشكلة، كما يقول، في مدينة القاهرة بصور شتى منها: احتراف عدد من الوافدين للحِرَف الطفيلية كالباعة المتجولين، وماسحي الأحذية، بينما تتحول الغالبية إلى عاطلين يبحثون عن عمل، وآخر هذه المشكلات التي ذكرها المؤلف على أنها عبء ترزح تحته مدن العالم الإسلامي مشكلة النمو العشوائي غير المخطط.

قال المؤلف: وتنجم هذه المشكلة من اتجاه معظم المدن الإسلامية للاتساع دون أية محاولة جادة للتخطيط بمفهومه الحديث من جانب المسؤولين فيها. . وإن كان هذا لا يعني الانعدام التام للتخطيط العام. وتظهر الحاجة للتنظيم والتخطيط في المدن الكبرى بدرجة أكبر منها في المدن الصغرى بسبب النموّ السريع للمدن الكبرى الذي يؤدي، خلال سنوات قليلة، إلى جعل النموّ العشوائي مشكلة خطيرة لا يمكن السيطرة عليها في المراكز التجارية والصناعية الواسعة.



يقول المؤلف: وتعدّ القاهرة مثالاً جيداً على ما تعاني منه المدن الكبرى في العالم الإسلامي من مشكلة النمو العشوائي العفوي، ويرجع هذا الوضع إلى النمو السريع جداً لسكانها والتركيز الكبير للأنشطة والوظائف فيها، ففيها يوجد حوالى ٢٧ ٪ من إجمالي الصناعات الوطنية، وحوالى نصف إجمالي الأنشطة المصرفية بالبلاد ٤٨ ٪ ونصف إجمالي عدد الجمعيات الخيرية والاجتماعية بمصر كلها ٤٩ ٪ وأكثر من ثلث إجمالي كل من الأعمال التجارية وقوة العمل والخدمة المدنية ٣٥ ٪ و٣٦ ٪ بالتوالي، وأقل قليلاً من ثلثي إجمالي السيارات الآلية المسجلة بالبلاد ٦٠ ٪، كما تنتج ربع الناتج القومي ٢٥ ٪ وتستهلك حوالى نصف إجمالي الطاقة الكهربائية في مصر كلها ٤٨ ٪ إلى جانب كونها مركز جذب سياحي هام.

وفي محاولة للتخلص من هذه المشكلات أنهى المؤلف كلامه عنها بقوله: تثير

هذه المشكلات وغيرها التساؤل عن الحجم المناسب للمدينة الإسلامية. وهو أمر هام بالنسبة للدول التي تتميّز بسرعة نمو المدن الكبرى على حساب ثبات أو بطء نموّ المدن المتوسطة الحجم.. وهناك العديد من الاقتراحات، منها: أن يكون الحد الأقصى للمدينة ٥٠,٠٠٠ نسمة لأسباب تتعلق بالصحة العامة والتخطيط الطبيعي.

وفي ختام كلامه عن المشكلات التي تعاني منها مدن العالم الإسلامي الكبرى قدم لنا المؤلف أسماء بعض المدن الإسلامية الكبرى التي هي في رأيه نماذج لمشكلات المدن الإسلامية وهذه المدن هي:

كراتشي في باكستان، أديس أبابا عاصمة الحبشة، والتي تعتبر أيضاً عاصمة أفريقية بسبب وجود منظمة الوحدة الأفريقية فيها.

وبعد،

هذه مراجعة مستعجلة لكتاب: دراسات في مدن العالم الإسلامي، الذي أعده الدكتور السيد خالد المطري، الأستاذ المشارك بقسم الجغرافية، بكلية الآداب والعلوم الإنسانية في جامعة الملك عبد العزيز بجدة الذي نشرته دار النهضة العربية للطباعة والنشر في بيروت وهو من القطع الكبير، عدد صفحاته حوالى ٧٠٠ صفحة، ويشتمل على ١٣٠ خريطة وشكل بياني تتمثل فيها النتائج التي أظهرتها الدراسة التي قام بها المؤلف لمادة كتابه.

وأيّاً ما كان، فإن هذا الكتاب يضع تحت أنظارنا عرضاً وافياً لأوضاع المدينة الإسلامية، على مختلف مستوياتها ومناطقها مع تحليل مفيد للظروف التي عاشتها هذه المدينة من حين إنشائها وإلى الآماد الزمنية التي تقلبت فيها وانتهت إليها.

وهو كتاب مفيد في بابه وموضوعه.



# رسائل دمشقية (*)

مراجعة خالد زيادة

يذكر نجم الدين الغزي في الكواكب السائرة أن يوسف بن حسن بن عبد الهادي هو العلامة المصنف المحدّث المعروف بابن المِبْرَد الصالي الحنبلي. المولود عام ٨٤٠ والمتوفى عام ٩٠٩ هـ (١٤٣٦ - ١٥٠٣م). وكان الغالب عليه علم الحديث والفقه وقد شارك في النحو والتصريف والتصوف والتفسير، وله مؤلفات كثيرة وغالبها أجزاء. ودرّس وأفتى وله نظم. وقد ألّف تلميذه الشيخ شمس الدين بن طولون في ترجمته مؤلفاً ضخماً. (الكواكب السائرة. الجزء الأول، ص ٣١٦).

ويهمنا بشكل خاص أن ننوه بأن إبن المبرد المحدث والفقيه، قد كتب العديد من الرسائل التي تتمحور حول مدينة دمشق التي عاش فيها، وهو اهتمام أبداه غير واحد من الفقهاء والمحدثين. فابن طولون تلميذ ابن المبرد كتب تاريخاً «للصالحية» هو «القلائد الجوهرية في تاريخ الصالحية». كما كتب «المعزة فيما قيل بالمزة». و«ضوء السراج فيما قيل في النساج»، يتحدث فيه عن أنواع المنسوجات بدمشق. بالإضافة إلى: «لهجة الأنام في فضل دمشق الشام».

---

(*) ابن المِبْرَد، الامام جمال الدين يوسف بن حسن بن عبدالهادي المقدسي: «رسائل دمشقية». حققها وقدم لها صلاح محمد الخيمي. دار ابن كثير دمشق - بيروت ١٩٨٨.

أما الرسائل التي لخصها ابن المبرد بدمشق فعديدة، نجد بعضها في الكتاب الذي بين أيدينا. وهي: غَدقَ الأفكار في ذكر الأنهار ـ عُدَّة الملمات في تعداد الحمامات ـ الإعانات في معرفة الخانات ـ نزهة الرفاق في شرح حالة الأسواق.

وعدا عن هذه الرسائل الأربع، فقد كتب ابن المبرد رسائل أخرى خاصة بعالم المدينة. ويذكر نقولا زيادة في الحسبة والمحتسب في الإسلام أن لابن المبرد كتاباً في الحسبة وهو في الواقع رسالة من سبع ورقات تحدث فيه عن حرف دمشق وكل ما يتعيش به من الأسباب والسلع في أيامه. واقتصر على أصول الصناعات منها والتجارات، بغير تفصيل. ونشر حبيب الزيات لابن المبرد رسالة أخرى خاصة بعالم دمشق المديني تحت عنوان كتاب الصنائع يعدد فيه صنائع مدينة دمشق وتنوعها بشكل مختصر أيضاً تبعاً لطريقته. وعلى هذا النحو يمكن أن نتنبه إلى أن المدينة، ودمشق بشكل خاص، كانت في وسط اهتمامات ابن المبرد.

إن الأهمية التي يمكن أن نوليها لهذا الأمر تكمن في نوع النظرة التي يضفيها الفقهاء والمحدثون على المدينة، في الوقت الذي يعتبرون فيه أن عالمها هو عالمهم الخاص.

ومن هنا، فإن ابن المبرد حين يتكلم عن الصنائع فإنه يهتم، بالإضافة إلى تعدادها، وذكر نبذٍ عنها، بتحديد الموقف الشرعي منها: «إعلم ان الصنائع كثيرة، وقد اختلف العلماء في أفضلها، فقيل أفضلها الحراثة والزراعة، لأن الإنسان يتوكل على الله ضرورة في ذلك.. وقيل الأفضل التجارة مطلقاً. والتجارة تارة تكون في البلد وآلتها المال فقط. وتارة تكون في غير البلد وتحتاج إلى المال والدواب. ومما تكره التجارة فيه الأقوات من القمح والشعير ونحو ذلك. ورد في حديث: من احتكر لم يمت حتى يضربه الله بالجذام».

وعلى غرار سابقيه من المحدثين والفقهاء فإن ابن المبرد يقسم الصنائع إلى حسن وقبيح. فالحياكة بحد ذاتها تحتوي على حسن وهو عموم النفع، وأما القبيح فلما فيها من الدناءة والوضع. أما أنحس الطوائف التراسون والكيالون

وبعدهم الجمالون والحمالون والصيارفة والبزادرة والحجامون والمقلشون والدباغون والرملية والمشعوذون. وباعتباره حنبلياً، فان ابن المبرد يذكر ما يلي: وكرّه أحمد (بن حنبل) رحمه الله كسب بياعة الدقيق وكسب الماشطة ويحرم أجر النائحة والمغنية.

نتنبه إلى كون منهج «المحدثين» يتخلل رسائل ابن المبرد، فهو يعتمد الأحاديث النبوية، والسنة عموماً ليؤكد ما يصل إليه من أحكام. وفي جميع الأحوال، فإن ابن المبرد يرث هذا المنهج عن سابقيه. فحين يتحدث عن صفات المحتسب فإنه يستعير من كتب الفقهاء ما يلي: يحتاج المحتسب إلى معرفة الأحكام من الصلاة والصوم والزكاة والبيع والشراء والنكاح والطلاق والمباح من الأطعمة والمحرم والمباح من الأشربة والمحرم.. ويحتاج إلى معرفة الصنائع وجيدها ومن رديها وغشها. وخالصها من مغشوشها.

إن عَالَم المدينة هو أيضاً البيئة الخاصة بالفقهاء والمحدثين. يكتب ابن المبرد تاريخاً «للصالحية»، باعتبارها قلعة الحنابلة. كما كتب رسالة بعنوان «ثمار المقاصد في ذكر المساجد». كما كتب رسالة في «آداب الحمام وأحكامه». وعلى هذا النحو، فإن ابن المبرد يمثل نموذجاً للعلماء الذين يفردون عدداً من كتاباتهم لتمجيد معالم المدينة التي يسكنها ويعيش فيها. وإذا انطلقنا من مثل هذا الاعتبار، فلابد من أن نقرأ العديد من الأعمال على هذا الأساس، حتى تلك التي لا تجعل المدينة موضوعها المباشر.

□□□

تملك رسائل ابن المبرد الدمشقية قيمة تاريخية، وقد قام محققها صلاح محمد الخيمي بنشرها ونشر ما يعادلها لدى عدد من المؤرخين الدمشقيين. ففي «عدة الملمات في تعداد الحمامات» يذكر ١١١ حماماً، ويضيف إليها ذكره لحمامات الشاغور والعقيبة وباب السلامة وباب توما والصالحية والمزة والغوطة بحيث يصل ما يذكره إلى حدود المائتين. ويقارن المحقق ما يذكره ابن المبرد من حمامات، بما يذكره ابن طولون في مفاكهة الخلان وما يذكره كتاب المواكب الإسلامية في المحاسن الشامية.

وفي «الإعانات على معرفة الخانات» يذكر ابن المبرد خانات دمشق تبعاً لمواقعها من المحلات والأسواق مع تحديد مواقعها، وعلى الغرار نفسه فإن المحقق يقارنها بما يذكره ابن طولون في مفاكهة الخلان، وبما يذكره النعيمي في: «كتاب الدارس في تاريخ المدارس».

وأخيراً، فإن ابن المبرد يذكر في «نزهة الرفاق في شرح حالة الأسواق» ٧٨ سوقاً، مع تحديد موقع كل سوق منها. أما ابن طولون فيذكر ٣٨ سوقاً فقط، بينما يذكر النعيمي ٥٩ سوقاً، أما القساطلي في «الروضة الغنّاء» فيذكر ثلاثين فقط.

ونسجل هنا الأهمية الخاصة بهذه الرسائل فيما يتعلق بتركيب المدينة العربية/ الإسلامية، الأمر الذي لا تزال تحيط به الإشكالات. فمواقع الحمامات والخانات والأسواق مسائل تحتاج إلى إعادة رسم وإعادة تجديد. إن الأسواق لا تشكل بالضرورة محيطاً دائرياً بالمسجد الجامع، كما أنها لا تشكل بالضرورة خطاً متصلاً.. إن التدقيق بهذه الرسائل وأمثالها فيما يختص بدمشق وسواها من المدن يؤدي إلى إضافات أساسية تعمق مفهومنا للمدينة.

# المسهمون في هذا العدد

**الفضل شلق:**

مدير عام مؤسسة الحريري، ورئيس مجلس إدارة أوجيه لبنان مؤلفاته: الطائفية والحرب الأهلية في لبنان (١٩٧٧)، وإشكاليات التوحّد والانقسام: دراسات في الوعي التاريخي العربي (١٩٨٥)، والأمة والجماعة والدولة (١٩٩٠). وله دراسات في قضايا الثقافة القومية، والسلطة والتحديث في الوطن العربي.

**يوسف محمد عبد الله:**

أستاذ التاريخ القديم بجامعة صنعاء، ونائب مدير هيئة الآثار ودور الكتب بالجمهورية العربية اليمنية. نشر نقوساً جديدة، وكشوفاً في تاريخ اليمن القديم. أهمّ آثاره كتاب باسم: أوراق في تاريخ اليمن وآثاره ـ في ثلاثة أجزاء.

**الشيخ طه الولي:**

عالم من علماء المسلمين بلبنان. له دراسات كثيرة في التاريخين الديني والسياسي للمسلمين. أهمّ مؤلفاته: المساجد في الإسلام، والإمام الأوزاعي، وتراث الإسلام في بيت المقدس مدينة السلام.

**علي زيعور:**

أستاذ الفلسفة في كلية الآداب بالجامعة اللبنانية، بيروت. له اهتمام خاصّ بالجوانب النفسية والتربوية للفكر العربي الإسلامي قديماً وحديثاً. أهمّ مؤلفاته: موسعة التحليل النفسي والأناسي للذات العربية (في عشرة أجزاء)، وتاريخ الفلسفة الهندية.

**كلود كاهن Claude Cahen:**

أستاذ كرسي الدراسات الاسلامية بجامعة السوربون (متقاعد الآن)، ورائد من رواد التاريخ الاجتماعي والاقتصادي للمجال الحضاري الإسلامي. من مؤلفاته: الحركات الشعبية في المدن الإسلامية في العصور الوسطى، وتاريخ الإسلام (في مجلدين ـ ترجم إلى عدة لغات)، وآسية الصغرى قبل العثمانيين، ودراسات في آسية الصغرى البيزنطية والشرق

المسيحي، والمخزوميات (بحوث في التاريخ الاقتصادي لمصر أيام الفاطميين استناداً إلى مخطوطة كتاب الخراج للمخزومي، الذي نشره لاحقاً - ١٩٨٦ - مع تلميذه يوسف راغب)، وقد نشر بالإضافة لذلك نصوصاً فاطمية وأيوبية عن الشام ومصر. وله مقالات كثيرة في المجلات التاريخية والاستشراقية تتناول مسائل التاريخ الاجتماعي والاقتصادي الإسلامي.

**آكسل هافمان Axel Havemann:**

باحث بمعهد الدراسات الاسلامية بجامعة برلين الحرة. مهتم بالحركات الشعبية في المدن والأرياف الإسلامية. له دراسة بعنوان: الرئاسة والقضاء بالمدن الشامية في العصر السلجوقي (١٩٧٥). وله دراسة أخرى عن الحركات الشعبية الريفية بجبل لبنان في القرن التاسع عشر.

**علي شلق:**

أحد كبار أساتذة الأدب العربي والنقد الجمالي العربي. وهو شاعر معروف له عدة دواوين. وله مؤلفات في أجناس أدبية شتى بينها دراساته الفنية لأبي نواس، وابن الرومي، والمتنبّي. وقد أولى الدراسات الإسلامية اهتماماً في السنوات الأخيرة فكتب سلسلة سمّاها «كواكب الإسلام» كما نشر سلسلة أخرى في عدة مجلدات باسم «العقل في الإسلام». وله مؤلف في «تاريخه النثر الفني العربي» تنشره دار العلم للملايين ببيروت، يقع في ألفي ورقة.

**الكسندر بنغسين:**

هو مدير دراسات في معهد الدراسات العليا في العلوم الاجتماعية في باريس؛ نشر الكثير من الأبحاث حول قضايا الاسلام الروسي - السوفياتي والحركات الدينية والاصلاحية لمسلمي الروسيا، خصوصاً «الحركات القومية عند مسلمي الروسيا، نزعة سلطان عاليف في تتارستان»، مع شانتال لومرسييه كلكوجيه (باريس ١٩٦٠)؛ و«الشيوعية الاسلامية في الاتحاد السوفياتي: استراتيجية ثورية للعالم المستعمر» مع س ويمبوش (شيكاغو ١٩٧٩).

**شانتال لومرسييه كلكوجيه:**

هي أستاذة مساعدة في معهد الدراسات العليا في العلوم الاجتماعية في باريس؛ وضعت بالتعاون مع الكسندر بنغسين «الاسلام في الاتحاد السوفياتي» (باريس ١٩٦٨)، و«الحركات الدينية عند مسلمي الروسيا» (جزءان صدرا في باريس - لاهاي ١٩٦٠ - ١٩٦٤).

**رضوان السيد:**

أستاذ الدراسات الإسلامية بالجامعة اللبنانية. مؤلفاته: الأمة والجماعة

والسلطة: دراسات في الفكر السياسي العربي الإسلامي (١٩٨٤)، ومفاهيم الجماعات في الإسلام (١٩٨٥)، والاسلام المعاصر (١٩٨٦)، والجماعة والمجتمع والدولة: سلطة الأيديولوجيا في الفكر السياسي العربي الإسلامي (١٩٩٠)، والإعتزال في الفتنة: دراسة في الآثار العقدية والفقهية للحرب الأهلية في الإسلام (١٩٩٠)، وسياسات الإسلام المعاصر: مراجعات ومتابعات (١٩٩٠). نشراته: الأسد والغوّاص: حكاية رمزية عربية من القرن الخامس الهجري (١٩٧٨)، وقوانين الوزارة وسياسة الملك للماوردي (١٩٧٩)، وتسهيل النظر وتعجيل الظفر للماوردي (١٩٨٧)، ونصيحة الملوك للماوردي (١٩٩٠)، والإشارة إلى أدب الامارة للمرادي (١٩٨١)، والجوهر النفيس في سياسة الرئيس لابن الحدّاد (١٩٨٣)، وتحفة الترك فيما يجب أن يعمل في الملك للطرسوسي (١٩٩٠).

**خالد زيادة:**

أستاذ الفلسفة في الجامعة اللبنانية/ فرع طرابلس من مؤلفاته: اكتشاف التقدم الأوروبي: دراسة في المؤثرات الأوروبية على العثمانيين في القرن الثامن عشر (١٩٨١)، والصورة التقليدية للمجتمع المديني: قراءة منهجية في سجلّات محكمة طرابلس الشرعية في القرن السابع عشر (١٩٨٣)، وتطور الرؤية الإسلامية إلى أوروبا (١٩٨٤). ونشر لسليمان البستاني: عبرة وذكرى: الدولة العثمانية قبل الدستور وبعده (١٩٧٨)، ولمحمود رئيف أفندي: التنظيمات الجديدة في الدولة العثمانية (١٩٨٥)، وللشيخ حسين المرصفي: رسالة الكلم الثمان (١٩٨٢)، وللشيخ حسين الجسر: الرسالة الحميدية (١٩٨٦).



# مجلة الاجتهاد
# ملفات الأعداد المقبلة

المدينة والدولة في الإسلام (٢)

ربيع العام ١٩٩٠

* * * *

التجدد والاجتهاد في الفكر العربي الإسلامي(١)

صيف العام ١٩٩٠

* * * *

التجدد والاجتهاد في الفكر العربي الاسلامي(٢)

خريف العام ١٩٩٠

* * * *

فكرة الدولة وبنية الدولة

في المجال الحضاري العربي الإسلامي

شتاء العام ١٩٩١

* * * *

البداوة والحضارة في التاريخ العربي
ربيع العام ١٩٩١

* * * *

الأمة والجماعة والدولة
إشكاليات التوحد والاستيعاب والانقسام
في المجال السياسي العربي الإسلامي
صيف العام ١٩٩١

* * * *

التجارة والزراعة والنقد والسلطة
إشكاليات الاقتصاد السياسي للدولة
العربية الإسلامية
خريف العام ١٩٩١

* * * *

التعرُّب والتمذْيُنُ والتوحدُّ
قضايا اللغة والسياسة والهوية في
المجال الحضاري العربي الإسلامي
شتاء العام ١٩٩٢

* * * *

قضايا العمل والكسْب والتراكمُ

في المجال العربي الإسلامي

ربيع العام ١٩٩٢

* * * *

الأمة العربية أو الشرق الأوسط

صراعات الثقافة والسياسة في المنطقة العربية

صيف العام ١٩٩٢

* * * *




مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی

# صدر حتى الآن

# من مجلة الاجتهاد

الخراج والإقطاع والدولة

*****

الشريعة والفقه والدولة(١)

*****

الشريعة والفقه والدولة(٢)

*****

المثقف والسلطان في المجال الحضاري العربي الاسلامي (١)

*****

الثقافة والسلطة في المجال العربي الحديث (٢)

*****

المدينة والدولة في الاسلام(١)

*****


مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی